ISBN : 979-9483-01-8

Seraya menjauhi Plato dan al-Farabi
Kuteliti dunia indra dengan mata sendiri
Tak pernah aku mengemis dan pinjam pandang orang lain
Dengan pandangan sendiri munculah apa yang kuingin

Tak seorangpun tahu bagaimana Diri muncul mengada
Tak dari dunia ruang dan waktu ia berasal
Kudengar hikmah ini dari Nabi lautan:
"Laut tak lebih tua dari ombak buihnya"

Belajarlah dari kuntum bagaimana hidup, o Hati
Ia adalah lambang hidupmu yang mencari cahaya
Ia menyembul jauh dari kegelapan bumi
Tapi sejak lahir punya mata di sinar matahari

petikan "Tulip dari Sinai" karya Muhammad Iqbal

PUSTAKA PELAJAR

Mulla Shadra

Kearifan Puncak

Pengantar:
DR. Jalaluddin Rakhmat
James Winston Morris

PUSTAKA PELAJAR

Kearifan Puncak

Pengantar:
DR. Jalaluddin Rakhmat
James Winston Morris

Mulla Shadra

Kearifan Puncak

Mulla Shadra

Kearifan Puncak

Pengantar:

DR. Jalaluddin Rakhmat
James Winston Morris

PUSTAKA PELAJAR

Kearifan Puncak

Judul Asli:
Hikmal al-Arsyiah

Penulis
Mulla Shadra

Pengantar
DR. Jalaluddin Rakhmat
James Winston Morris

Penerjemah
DR. Ir. Dimitri Mahayana M.Eng
Ir. Dedi Djuniardi

Penyunting
· Kuswaidi Syafi'ie, S.Ag.

Cetakan I, Maret 2001
PP.2001.09

Desain Cover
Nuruddien

Tata Letak
Dwi Agus M.

Penerbit
PUSTAKA PELAJAR (Anggota IKAPI)
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Fax. (0274) 415232
E-mail: pustaka@yogya.wasantara.net.id

Pencetak
Pustaka Pelajar Offset

ISBN: 979-9483-01-8

Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd

PENGANTAR 1: JALALUDDIN RAKHMAT*

"Jika Yang Mulia ingin melakukan penelitian mengenai persoalan ini, Yang Mulia dapat memerintahkan para sarjana untuk menelaah —di samping buku-buku filsafat Barat— tulisan Al-Farabi dan Ibn Sina (semoga Allah menyayangi mereka) dalam filsafat peripatetik. Penelaahan seperti ini akan membuktikan bahwa hukum kausalitas, yang menjadi sandaran semua pengetahuan, didasarkan pada pengetahuan rasional, bukan pengetahuan inderawi. Pemahaman universal dan hukum-hukum umum, yang menjadi dasar semua argumentasi, juga rasional dan tidak inderawi."

"Dalam hubungan ini, tulisan Al-Suhrawardi (semoga Allah merahmatinya) tentang filsafat 'Isyraqiyah dapat ditelaah. Dengan bagus sekali ia menjelaskan kenyataan bahwa materi dan setiap objek material memerlukan 'cahaya' murni, yang benar-benar bebas dari semua sensabilitas, dan bahwa konsepsi esensi manusia yang intuitif secara pasti mengatasi indria. Yang Mulia juga dapat menyuruh para sarjana menelaah karya besar dari Shadr Al-Muta'allihin (semoga Allah meridhAI dan mengangkatnya bersama para nabi dan orang-orang saleh)

tentang hikmah muta'aliyah. Sehingga jelaslah bagi Yang Mulia bahwa pengetahuan dalam hakikatnya benar-benar terpisah dari materi dan karena itu, tidak terikat oleh hukum-hukum materi."

Ini adalah kutipan dari surat Imam Khomeini untuk Michael Gorbachev (Pemimpin Rusia waktu itu), dan bukan petikan dari buku filsafat Islam. Kutipan ini dengan jelas menunjukkan betapa besar pengaruh pemikiran filsafat pada Bapak Revolusi Islam di Iran. Lewat Gorbachev, ia mengkritik materialisme dengan argumentasi filosofis. Filsafat Islam, yang umumnya dianggap mati dengan wafatnya Ibn Rusyd pada abad keenam Hijri, ternyata masih hidup dan mengilhami kebangkitan Islam pada abad keduapuluh. Seorang *walifaqih* — yang menjatuhkan hukum mati pada Salman Rushdie— menyarankan pemimpin adikuasa untuk belajar filsafat, dalam mengatasi kemelut internasional. (Saya kira, belum pernah filsafat diangkat ke forum yang lebih tinggi dari itu).

Dalam satu paragraf, Imam Khomeini menyebut sekaligus tiga aliran filsafat besar dalam dunia Islam: *Masya'iyah* (Peripatetisme), *'Isyraqiyah* (Iluminasionisme), dan *Hikmah Muta'aliyah* (Trancendent Theosophy) dari Mulla Shadra. Yang disebut terakhir adalah puncak dari upaya pemikir Islam untuk mensintesiskan seluruh pemikiran yang mempengaruhi filsafat Islam. Menurut Fazlur Rahman, "Sintesis ini tidak semata-mata dihasilkan oleh 'rekonsiliasi' dan 'kompromi' yang superfisial, tetapi berlandaskan prinsip-prinsip filosofis yang dikemukakan dan dijelaskan untuk pertama kalinya dalam sejarah Islam."

Mulla Shadra mempunyai banyak murid dan penerus, di antaranya Mulla Ali Al-Nuri. Pada gilirannya, Ali Al-Nuri dilanjutkan oleh Al-Sabzawari dan Al-Qumsyeh'i. Di antara

yang langsung belajar kepada mereka adalah Sayyid Husayn Thabathaba'i —pengarang *Ushul-e Falsafah wa Rawisy-e Riyalism*— dan filosof (juga sufi) Ali Syahabadi, guru Imam Khomeini. Tidak pernah gagasan raja yang Platonis begitu jelas seperti dalam perkembangan filsafat Islam di Iran.

Karena —seperti kata Max Horten yang dikutip Fazlur Rahman— *"Auf these Weise gewinnt. Schirazi einen Standpankt, von dem er die gesamte zu seiner zeit seiner zeit geltende Philosophie umgestaltet"*, maka makalah ini akan dipusatkan pada Mulla Shadra Syirazi. Dari latar belakang historis yang membentuk "Zeitgeist" Mulla Shadra, kita akan melacak sepintas sumber-sumber falsafah Shadra. Kemudian, kita akan berkenalan dengan hikmah *muta'aliyah* (secara umum), pokok-pokok hikmah *muta'aliyah,* dan ikhtisar pendek *Al-Asfar Al-Arbaah, magnum opus Mulla Shadra.*

Latar Belakang Historis

Iqbal pernah berkata bahwa Islam seperti matahari; bila ia tenggelam di Barat, maka ia sebetulnya muncul di Timur. Orang sering beranggapan bahwa penyerbuan Mongol telah menghancurkan khilafah Timur dan terusirnya orang Islam dari Spanyol telah menghilangkan khilafah Barat. Bersamaan dengan itu, umat Islam pun tenggelam dalam tidur panjang. Abad keenam Masehi merupakan awal kematian Islam.

Tetapi itu terjadi di Dunia Islam sebelah Barat, dan khususnya pada Dunia Sunni. Abad ketujuh justru menyaksikan tumbuhnya suatu imperium Islam di sebelah Timur, dan pada dunia Syi'ah. Karena Syi'ah minoritas, perkembangan di dunia Timur ini hampir selalu lolos dari perhatian pemerhati sejarah

Islam.

Pada tahun 905 H/1499 M, Syah Isma'il mendirikan kerajaan Safawi, yang kelak akan bertahan sampai sekitar dua ratus tahun. Kerajaan ini unik dalam sejarah Islam. *Pertama,* pada dinasti Safawilah Syi'ah Dua Belas Imam muncul sebagai entitas budaya dan politik yang mandiri. *Kedua,* pada dinasti Safawilah berbagai aliran pemikiran —warisan Yunani dan ajaran Imam— berkembang dalam matrik Syi'isme. *Ketiga,* dinasti ini didirikan oleh tarekat kaum sufi. Sebuah persaudaraan sufi —yang didirikan oleh sufi besar Syaikh Shafi Al-Din Ardibili— berkembang menjadi gerakan politik yang terorganisasi. Di bawah pimpinan Isma'il, mereka berhasil mengalahkan penguasa-penguasa lokal dan mempersatukan seluruh Persia. Keturunan Syaikh Shafi menjadi "pelindung-pelindung" ruhaniah yang "mengasuh" kerajaan Safawi selama ratusan tahun. Dengan demikian, dinasti Safawi mengawali warna mistis (dan filosofis) pada penguasa-penguasa Persia.

Perkembangan pemikiran pada zaman Safawi mempunyai karakteristik khas, yang oleh S.H. Nashr disebut sebagai mazhab Isfahan. Mazhab ini menampung perkembangan masya'i, isyraqi, 'irfani, dan kalam. Mari kita ikuti tulisan Nashr:

Empat mazhab klasik Pasca-Mongol, yakni Peripatetik (Masya'i), Illuminasionis (Isyraqi), Gnostik ('Irfani) dan Teologis (Kalam), dengan segala macam variasi di dalamnya, berkembang pesat selama empat abad sebelum Mulla Shadra. Lagi pula mereka saling mendekat dan meratakan jalan buat sintetis utama yang dilakukan oleh Mulla Shadra. Untuk memahami latar belakang Mulla Shadra, kita perlu mengikuti perkembangan setiap mazhab ini serta interaksi yang terjadi di antara

mereka selama satu periode kehidupan intelektual Islam yang sangat kaya dan sekaligus paling diabaikan — dari abad ketujuh sampai abad kesepuluh Hijri.

Marilah kita mulai dengan mazhab peripatetik. Karya-karya guru mazhab ini yang terdahulu —terutama sekali tokoh peripatetik Muslim yang terkenal, Ibn Sina— mendapat kritikan dan serangan tajam dari kaum sufi dan para teolog. Kaum sufi, seperti Sana'i dan Rumi mengkritik secara umum kecenderungan rasionalistik jiwa manusia dan upaya para filosof untuk memperoleh pengetahuan ilahiyah dengan bantuan silogisme Aristoteles. Beberapa teolog seperti Al-Ghazali mengarahkan serangannya dengan memilih topik-topik tertentu yang dianalisis dan dibantah karena dianggap bertentangan dengan ajaran agama. Atau mereka memilih karya filosof tertentu yang akan dikritik melalui analisis tekstual. Metode terakhir ini dilakukan oleh Fakhr Al-Din Al-Razi, yang memilih karya utama terakhir dari Ibn Sina, *Al-Isyarat wa Al-Tanbihat*. Ia mengkritiknya secara terperinci, menganalisis setiap halaman dan bahkan hampir setiap kata dan ungkapan.

Selama abad keenam, Nashir Al-Din Al-Thusi menghidupkan mazhab Ibn Sina dengan memberikan jawaban pada serangan-serangan ini, khususnya pada bukunya Syarh Al-Isyarat, yang merupakan tonggak kebangkitan filsafat Masya'i. Karya monumental ini menandingi tulisan Ibn Sina sendiri sebagai sumber otoritatif ajaran mazhab ini. Nashir Al-Din juga menulis banyak karyanya sendiri mengikuti ajaran Ibn Sina. Dan ia tidak sendirian dalam upaya ini.

Sementara itu, dari abad kedelapan dan seterusnya, Syirazi dan sekitarnya menjadi markas filsafat. Jalal Al-Din

Dawani mengikuti Nashir Al-Din menyusun karyanya tentang etika filosofis dalam bahasa Persia, Akhlaq-i Jalali, berdasarkan buku Thusi, Akhiaq-i Nashiri, dan juga menulis beberapa makalah peripatetik serta karya-karya dalam teologi dan illuminasi. Keluarga Dasytaki menghasilkan tokoh-tokoh brilian, yang paling terkenal antara lain Shadr Al-Din Dasytaki dan Ghiyats Al-Din Manshur Dasytaki. Keduanya berpengaruh besar pada pemikir-pemikir Safawi dan juga tokoh intelektual Muslim di anak benua itu terutama sekali melalui Fathallah Syirazi. Karya keluarga Dasytaki sama sekali belum disunting walaupun masih terdapat manuskrip yang baik dari karya-karyanya di Persia dan Turki. Tidak meragukan lagi bahwa mereka adalah pendahulu paling penting dari Mulla Shadra.

Mazhab Isyraqi didirikan oleh Syaikh Al-Isyraq Syihab Al-Din Suhrawardi. Walaupun hanya sempat hidup selama 38 tahun, dia telah menegakkan perspektif intelektual baru dan berpengaruh besar pada dunia Islam sebelah Timur dan khususnya pada Mulla Shadra. Suhrawardi menciptakan teosofi berdasarkan bukan saja illuminasi tetapi juga filsafat Ibn Sina. Dia membuat jarak antara pemikiran diskursif dan intuisi mistik. Mazhab yang didirikannya segera memperoleh pengikut dan pensyarah yang pintar. Syams Al-Din Syahrazuri, penulis biografinya yang terkenal, juga menulis komentar pertama pada Hikmah Al-Isyraq yang segera diikuti oleh Quthb Al-Din Syirazi. Komentar terakhir pada karya yang sama lebih dikenal daripada komentar Syahrazuri... Mulla Shadra tentu saja sangat mengenal tradisi ini bahkan menulis bahasan mengenai komentar Quthb Al-Din pada Hikmah Al-'Isyraq.

Bila kita melihat 'Irfan pada abad ketujuh, maka abad

itu merupakan abad keemasan dan sejenis pengembalian pada pemulaan Islam serta intensitas ruhaniahnya. Tokoh-tokoh spiritual seperti Ibn 'Arabi, Shadr Al-Din Qun-yawi dan Jalal Al-Din Rumi hidup hampir sezaman. Tetapi sufisme mazhab Ibn Arabilah, dengan seluruh bentuk doktrin dan intelektualnya, yang sangat mempengaruhi Mulla Shadra. Begitu pula penyair dan penulis sufi dari Persia seperti Rumi, apalagi rekan sezamannya Hafizh, dikenal oleh Mulla Shadra dan banyak mempengaruhinya. Kutipannya berkenaan dengan puisi sufi menunjukkan betapa dekatnya ia dengan mazhab 'Irfan, yang umumnya ditulis dalam bahasa Arab dan literatur sufi yang diilhaminya dalam bahasa Persia.

Adapun kalam, baik teologi Sunni dan Syi'i mengalami fase perkembangan penting pada zaman ini. Berkenaan dengan kalam Sunni, abad sebelum Mulla Shadra merupakan fase sangat kreatif sesudah Fakhr Al-Din Al-Razi, ketika karya-karya orang seperti Qadhi Adud AI-Din Iji, Sa'ad Al-Din Taftazani dan Sayyid Syarif Durjani dihasilkan, mengkodifikasikan kalam dalam bentuk yang berlangsung sampai kedatangan Syah Wali Allah pada abad keduabelas di anak benua itu, yang bahkan terus diajarkan sampai sekarang di sekolah-sekolah Sunni.

Kalam Syi'ah dalam bentuknya yang sistematis juga lahir pada periode ini. Guru terdahulu dari abad keempat selanjutnya seperti Muhammad ibn Ya'qub Kulayni, Ibn Babawayh, Syaikh Muhammad 'Abduh dan Ahmad ibn Ali Thabarsi menyediakan sumber buat permenungan teologis.

Pada zaman inilah keempat pemikiran yang disebut di atas merasuki pemikiran Syi'ah, satu fenomena sangat penting

yang meratakan jalan bagi kebangkitan Safawi dengan warna yang khas Syi'ah. Pada zaman ini Isma'iliyah makin tersingkir setelah kejatuhan Alamut, sementara itu Syi'ah Dua Belas Imam mulai melahirkan karya teosofis yang cemerlang. Tokoh terkenal pada zaman ini adalah Sayyid Haidar Amuli yang berusaha memadukan sufisme dan Syi'isme serta menunjukkan kesatuan yang hakiki, tema yang menjadi dasar karya utamanya, Jami' Al-'Asrar.

Selama periode antara penyerangan Mongol dan pendirian kerajaan Safawi kita melihat pada satu sisi perkembangan mazhab intelektual Islam klasik dan pada sisi lain upaya untuk mempersatukan mazhab-mazhab ini. Pada zaman ini kita melihat berbagai kombinasi pemikiran. Orang-orang seperti Dawani adalah teolog dan filosof, yang lain seperti Sayyid Syarif Durjani adalah teolog dan sufi, yang lain lagi seperti Quthb Al-Din Syirazi dan Ibn Turtah sangat ahli dalam mazhab peripatetik, illuminasionis dan sufi. Melalui perkembangan setiap disiplin ini serta interaksinya, diratakanlah jalan untuk kebangkitan Safawi dan sintesis yang bakal dibuat oleh Mulla Shadra.

Pada abad kesepuluh dalam naungan atmosfir baru Syi'ah Persia, serangkaian filosof dan teosof besar muncul. Beberapa di antaranya adalah guru-guru Mulla Shadra. Sebagian dari tokoh-tokoh ini sampai sekarang belum diteliti. Sebagian yang lain seperti Mir Damad, Mir Findiriski. Syaikh Baha' Al-Din Amili dan Sayyid Alawi sangat terkenal paling tidak di dunia Timur, walaupun kebanyakan karya mereka belum diteliti betul. Di antara tokoh-tokoh ini, Mir Damad adalah yang paling penting karena ialah pendiri mazhab Ishfahan yang

menjadi tempat belajar Mulla Shadra.

Sumber Pemikiran Mulla Shadra

Dari tulisan-tulisannya, kita mengetahui betapa kayanya bahan yang digunakan oleh Mulla Shadra. Dia mengutip sejak filsafat pra-Socrates hingga berbagai pemikiran yang hidup pada zamannya. S.H. Nashr bahkan menunjukkan Mulla Shadra sebagai sumber sejarah filsafat Islam. Hanya untuk menyingkat pembicaraan, di sini kita menyebutkan empat sumber utama dari ajaran Mulla Shadra. *Pertama,* filsafat peripatetik Islami, khususnya dari Ibn Sina dan melalui dialah filsafal Aristoteles dan Neo Platonis sebagian besar ajarannya telah menjadi bagian dari filsafat peripatetik Islam. *Kedua,* teosofi Isyraqi dari Syuhrawardi dan para pensyarahnya seperti Quthb Al-Din Syirazi dan Jalal Al-Din Dawani. *Ketiga,* ajaran tasawuf dari Ibn 'Arabi dan pembahas ajarannya, seperti Shadr Al-Din Qun-yawi serta karya-karya tokoh sufi lainnya, seperti 'Ayn Al-Qudhat Hamadani dan Mahmud Syabistari. *Keempat,* Syari'at Islam, termasuk sabda Rasulullah dan Imam-imam Syi'ah, terutama sekali Nahj Al-Balaghah yang semuanya merupakan dasar hikmah Islamiyah.

Apakah Hikmah Muta'aliyah itu?

Ungkapan hikmah muta'aliyah, terdiri atas dua istilah — al-hikmah (artinya teosofi) dan al-muta'aliyah (artinya tinggi atau transenden). Walaupun istilah ini tentu saja digunakan oleh Mulla Shadra, istilah ini menjadi terkenal ketika murid-murid Shadra baik langsung atau tidak langsung, menggunakannya untuk menyebut mazhabnya. Satu generasi sesudah

Shadra 'Abd Al-Razzaq Lahiji, menantu Shadra dan salah seorang muridnya yang cemerlang menyebut filsafat Mulla Shadra sebagai al-hikmah al-muta'aliyah. Pada masa Qajar, penggunaan istilah ini sudah begitu lazim sehingga Sabzawari dalam Syarh Al-Manzhumah tidak merasa perlu untuk menjelaskan alasan penggunaan istilah itu sebagai nama mazhab gurunya, yang ajaran-ajarannya ingin ia jelaskan dalam karya-karyanya.

Kalau kita kembali kepada tulisan Mulla Shadra sendiri, kita tidak akan menemukan satu paragraf pun di mana ia secara eksplisit menyebut mazhabnya sebagai al-hikmah al-muta'aliyah. Istilah ini ia gunakan untuk menunjuk judul dua buah karyanya yang merupakan magnum opus-nya Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fi Al-'Asfar Al-Arba'ah dan salah satu karyanya yang terakhir yang berjudul Al-Hikmah Al-Muta'aliyah. Juga penggunaan istilah ini dalam Al-Syawahid Al-Rububiyah menunjukkan buku terakhir ini dan bukan mazhab pemikirannya. Adapun mengapa istilah ini diidentifikasikan sebagai ajaran Shadra oleh murid-muridnya dan oleh masyarakat umumnya kemungkinan sekali karena dua faktor. *Pertama*, judul Al-Asfar di mana terkandung adanya mazhab dan pandangan dunia berdasarkan ajaran metafisika, yang di dalam matriknya dijelaskan empat perjalanan intelektual menuju maqam kepastian; dan kedua, mungkin ada ajaran lisan dari Sang Guru sendiri yang menunjukkan bahwa istilah itu bukan saja judul buku tetapi juga nama mazhabnya. Walaupun pendapat terakhir ini tidak ditunjang oleh dokumen tertulis, para guru tradisional mazhab ini di Persia kini, guru-guru yang menerima tradisi lisan yang melengkapi teks melalui rangkaian guru yang

sampai pada Mulla Shadra sendiri memperkuat pendapat ini.

Al-Hikmah Al-Muta'aiiyah secara epistemologis didasarkan pada tiga prinsip: intuisi intelektual (*dzawq* atau *isyraq*), pembuktian rasional (*'aql* atau *istidlal*), dan syari'at. Sehingga hikmah adalah kebijaksanaan (*wisdom*) yang diperoleh lewat pencerahan ruhaniah atau intuisi intelektual dan disajikan dalam bentuk yang rasional dengan menggunakan argumen-argumen rasional. Hikmah ini bukan hanya memberikan pencerahan kognitif tetapi juga realisasi, yang mengubah wujud penerima pencerahan itu merealisasikan pengetahuan sehingga terjadinya transformasi wujud hanya dapat dicapai dengan mengikuti syari'at.

Bila kaum sufi, seperti Ibn 'Arabi, menyampaikan pengalaman mistisnya dengan menghindari bukti-bukti logis, Suhrawardi dengan isyraqiyah-nya memberikan landasan rasional bagi visi spiritual. Al-Hikmah Al-Muta'aliyah melanjutkan Suhrawardi, mengintegrasikan peripatetisme dalam falsafahnya, dan menjawab lebih banyak masalah secara lebih mendalam. Tentu saja ada beberapa perbedaan antara isyraqiyah dan al-ḥikmah al-muta'aliyah; tetapi perbedaan itu lebih banyak terdapat pada ontologinya.

Secara ontologis, al-hikmah al-muta'aliyah didasarkan pada tiga hal: ashalat al-wujud, tasykik, dan gerakan substansial. Seperti filosof-filosof Muslim sebelumnya, Shadra berusaha menjawab masalah mahiyah (esensi) dan wujud (eksistensi). Bila perbedaan antara esensi dan eksistensi itu hanya ada dalam pikiran, dan di dunia eksternal hanya satu realitas, manakah yang berkaitan (*correspond to*) dengan realitas? Kalau peripatetik dan sufi menyatakan bahwa mahiyah hanyalah

aksiden atau hanya abstraksi mental dan yang berhubungan dengan realitas eksternal adalah eksistensi; maka Isyraqi memberi jawaban sebaliknya. Eksistensi hanyalah formulasi abstrak, yang diperoleh pikiran dari substansi eksternal. Eksistensilah yang aksiden dan esensilah yang prinsipal. Mulla Shadra semula mengikuti gurunya, Mir Damad, mengikuti mazhab Isyraqi. Kemudian, ia berbalik menyerang Isyraqi dan menyatakan posisi peripatetisme. Untuk itu, ia mengajukan sejumlah argumen. Antara lain (saya kutip dari A. Quli Qara'i dan Mahliqa Qara'i):

(1) Setiap esensi berbeda dari esensi yang lain. Esensi 'pohon' berbeda total dari esensi 'kehijauan'. Dalam hal ini, masing-masing tidak memiliki sesuatu yang sama. Jika tidak ada realitas yang dapat mempersatukan esensi yang berbeda dan menggabungkannya, kita tidak dapat mempredikatkan satu esensi pada esensi yang lain dalam proposisi. Karena itu diperlukan satu realitas dasar untuk menggabungkan berbagai esensi. Realitas dasar ini adalah eksistensi.

(2) Setiap esensi *qua*, artinya eksistensi, tidak dapat menimbulkan efek. Sesuatu kita anggap memiliki efek, hanya karena eksistensinya. Karena itu, yang asasi (fundamental) dan sumber efek adalah eksistensi, bukan esensi.

(3) Esensi itu sendiri netral dalam hal intensitas dan kelemahan, prioritas dan posterioritas. Artinya, terlepas dari eksistensi, esensi tidak intens tidak lemah, tidak prior dan tidak posterior. Tetapi kita melihat padahal eksternal, sebagai prior, sebagian intens (seperti sebab) dan sebagian lemah (seperti akibat). Jika eksistensi tidak di-

anggap asasi dan real, maka kita harus menganggap esensi, yang tidak memiliki atribut, sebagai sumber atribut. Tetapi tidak mungkin sesuatu yang tidak mempunyai atribut menjadi pemberi atribut.

Sebelum Mulla Shadra, kaum sufi juga mempercayai realitas fundamental dari eksistensi, dan menganggap esensi hanya sebagai derivatif dan abstraksi mental.Tetapi kepercayaan mereka didasarkan pada intuisi mistis (*kasyf* atau *syuhud*), bukan argumen filosofis. Di samping menggunakan intuisi mistis, Mulla Shadra mempertahankan ashalat al-wujud dengan argumen rasional.

Seperti telah dikemukakan, kaum peripatetik —seperti Ibn Sina— juga meyakini ashalat al-wujud. Tetapi Mulla Shadra membedakan dirinya dengan mereka dalam hal *tasykik* (gradasi wujud). Mereka menganggap wujud setiap benda berbeda dari wujud yang lain, walaupun prinsipal dalam hubungannya dengan mahiyah (esensi). Bagi Mulla Shadra wujud adalah realitas tunggal tetapi muncul dalam gradasi yang berbeda. Dengan meminjam *mahiyat al-nur* dari Suhrawardi, kita dapat membandingkan berbagai wujud cahaya. Ada cahaya matahari, ada cahaya lampu, ada cahaya lilin. Semuanya cahaya, tetapi dengan predikat yang berbeda; artinya muncul dalam manifestasi dan kondisi yang berbeda. Begitu pula, ada Tuhan, ada manusia, ada binatang, ada batu. Semuanya satu wujud, satu realitas, tapi dengan berbagai tingkat intensitas dan manifestasi. Gradasi ini tidak terdapat pada mahiyah, tetapi pada wujud (eksistensi); bukan pada esensi. Saya ingin mengutip lagi Ali Quli Qara'i dan Mahliqa Qara'i;

"Perlu diingatkan kepada para pembaca dalam hubungan ini bahwa eksistensi (menurut pandangan Shadra) adalah satu realitas yang memiliki berbagai tingkat intensitas dan kelemahan, atau dalam istilah filosofis, bertahap. Tahap paling tinggi adalah esensi suci Yang Mahatinggi, dan tahap paling rendah adalah Primer Matter, yang menjadi bahan segala bahan (*maddah al-mawadd atau hayula*) —menurut istilah orang yang mempercayainya— atau materi fisik dalam istilah orang yang menolaknya, seperti Syaikh Al-Isyraq. Kita tahu babwa Syaikh Al-Isyraq menyebut materi tak berbentuk sebagai kegelapan dan non-materi sebagai cahaya. Tapi, menurut teori ashalat al-wujud dan kesatuan eksistensi, yang real dan menjadi sumber efek yang sebenarnya adalah eksistensi. Esensi dan ketiadaan (nothingness) hanyalah formulasi dan abstraksi jiwa —dengan satu perbedaan yaitu, bahwa mutlak tidak ada sesuatu yang berkorespondensi dengan realitas eksternal dan bahwa seluruhnya hanyalah buatan pikiran. Tetapi esensi, walaupun tidak memiliki realitas dan tidak menghasilkan efek, mempunyai korespondensi di luar pikiran, yakni menjadi batas ujung dan bayangan eksistensi. Jelaslah, bayangan, batas atau tepian, tidak mempunyai realitas independennya sendiri, tetapi bergantung pada sesuatu yang lain, yakni eksistensi, dan karenanya tidak lagi menjadi fatamorgana."

Kontribusi ketiga Shadra —setelah ashalat al-wujud dan tasykik— adalah al-harakat al-jawhariyah (gerakan substansial). Sebelum Mulla Shadra, para filosof berpendapat bahwa gerakan hanya terjadi pada empat kategori aksiden; kuantitas (*kam*) kualitas (*kayf*), posisi (*wadh'*) dan tempat (*'ayn*). Dengan perkataan lain, substansi tidak berubah tetapi hanya empat kategori aksiden yang berubah. Karena kalau substansi berubah, kita tidak menetapkan "judgement" tentangnya. Karena begitu kita mengeluarkan "judgement", ia sudah berubah menjadi yang lain. Ketika Bahmanyar berkata kepada gurunya, Ibn Sina, mengapa gerak tidak mungkin terjadi pada substansi,

Sang Guru menjawab bahwa jika gerak terjadi pada substansi ia tidak akan menjadi Ibn Sina seperti di saat sebelumnya ketika menjawab pertanyaan.

Mulla Shadra berpendapat bahwa di samping perubahan pada empat kategori aksiden, gerak juga terjadi pada substansi. Kita melihat bahwa dalam dunia eksternal perubahan benda material terjadi dari keadaan yang satu kepada keadaan yang lain. Buah apel kembali dari hijau tua ke hijau muda, kemudian kuning, kemudian merah. Ukuran rasa dan berat juga selalu mengalami perubahan. Karena eksistensi aksiden bergantung pada eksistensi substansi, maka perubahan aksiden akan menyebabkan perubahan pada substansi juga. Semua benda material bergerak. Gerakan ini berasal dari penggerak pertama yang immaterial, menuju penyempurnaan yang nonmaterial dan berkembang menjadi sesuatu yang non-material. Dalam hubungan inilah Shadra mempertahankan sifat huduts dari dunia fisik, sifat tidak permanen dari esensi materi, dan waktu sebagai dimensi materi keempat (yakni, sebagai satuan ukuran kuantitas gerak).•

Daftar Isi

Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd
Jalaluddin Rakhmat — v
— Latar Belakang Historis — *vii*
— Sumber Pemikiran Mulla Shadra — *xiii*
— Apakah Hikmah Muta'aliyah itu? — *xiii*

I.
Kesatuan Karya Shadra
James Winston Morris — 1

II.
Konteks Filosofis: Transendensi dan Realisasi
— Masalah Transendensi — *8*
— Dimensi Realisasi — *13*

III.
Konteks Historis
— Kehidupan Shadra: Drama dan Latar Belakang — *18*
— Latar Belakang Intelektual — *25*
— Tanggapan Shadra — *36*

— Para Pemirsa — *50*
— Retorika: Asumsi-Asumsi Esoterisisme — *54*
— Keturunan — *61*

IV.
Karya-Karya Mulla Shadra
— Jenis Penulisan — *67*
— Struktur Umum — *73*
— Al-Hikmah Al'Arsyiyah — *76*

V.
"Origin (Asal Muasal)": Logika Transendensi
— Titik Awal — *80*
— Ontologi dan Teologi — *84*

VI.
"Kembali (Akhir)": Dimensi-Dimensi Realisasi
— Ma'rifat Al-Nafs: JIWA dan DIRI — *104*
— Rasul dan Imam — *110*

PROLOG — *115*

Ma'rifah Al-Mabda':
Tempat Pertama Iluminasi, Tentang Pengetahuan Tuhan, Sifat-Sifatnya, Nama-Namanya, Tanda-tandanya: Dalamnya Terdapat Prinsip-Prinsip
— Prinsip 1 (Prinsip Ladunni); Mengenai Pembagian Maujud dan Penegakan Wujud Awal — *125*
— Prinsip 2; Yang Diturunkan dari 'Arsy. Mengenai

Kesederhanaan Wujud — *128*
— Prinsip 3; Yang Diambil dari Sumber Iluminasi. Mengenai Ketunggalan Wujud Wajib — *130*
— Prinsip 4; Mengenai Perbedaan Fundamental antara Konsep dan Realitas Wujud — *131*
— Prinsip 5; Mengenai Hubungan antara Sifat-Sifat Tuhan dengan Zat-Nya — *134*
— Prinsip 6; Mengenai Ketunggalan dan Kesempurnaan Ilmu Tuhan — *135*
— Prinsip 7; Mengenai Pandangan-pandangan yang Salah tentang Ilmu Tuhan tentang Hal-hal Partikular — *136*
— Prinsip 8; Mengenai Pembagian Pembicaraan-Nya - Maha Mulia Ia — *140*
— Prinsip 9; Mengenai Penyatuan Tuhan dan Pembicaraan-Nya dalam Seluruh Wujud: Nafas ar-Rahman — *143*
— Prinsip 10; Mengenai Kesatuan yang Mengetahui dan yang Diketahui — *144*
— Prinsip 11; Mengenai Nama —Nama Nya— Yang Maha Agung — *147*
— Prinsip 12; Mengenai Cara "Aktivitas" Tuhan Sehubungan dengan Alam — *149*
— Prinsip 13; Mengenai Kebermulaan Alam — *150*
— Prinsip 14; Mengenai Hubungan Jiwa dan Tubuh — *156*
— Prinsip 15; Mengenai Kesatuan Tubuh dan Jiwa dalam Bola-bola Langit — *157*
— Prinsip 16; Mengenai Kemungkinan (Kontingensi) Kosmos Fisik — *158*

Ma'rifah Al-Ma'ad: Makrifat Kebangkitan

— Prinsip-1a; Mengenai Perlunya Iluminasi — *179*
— Prinsip-2a; Mengenai Derajat-derajat Jiwa — *179*
— Prinsip-3a; Mengenai Hakikat Indera — *180*
— Prinsip-4a; Mengenai Indera Batin Jiwa — *182*
— Prinsip-5a; Mengenai Hakikat Alami Penglihatan — *183*
— Prinsip-6a; Mengenai Kesubstansialan Alam Jiwa — *185*
— Prinsip-7a; Mengenai Hubungan Jiwa Terhadap Tubuh — *187*
— Prinsip-8a; Mengenai Pra-eksistensi Jiwa — *188*
— Prinsip-9a; Tentang "Manusia" Intelligible dan Psikis dan Teori "Bentuk" — *189*
— Prinsip-10a; Tentang Jiwa sebagai "Tubuh Spiritual" — *192*
— Prinsip-11a; Jiwa sebagai Kunci Eskatologi — *197*

Realitas al-Ma'ad dan Cara Kehidupan Kembali dari Tubuh-tubuh

— Prinsip-1b; Premis-premis Dasar untuk Menghilangkan Hijab tentang Cara Kehidupan Kembali Tubuh-tubuh — *201*
— Prinsip-2b; Tentang Keadaan Sebenarnya "Dunia Lain" Jiwa — *209*
— Prinsip-3b; Tentang Aspek-aspek dari Perbedaan antara Tubuh-tubuh di Dunia Ini dan Tubuh di Dunia Lain Sehubungan dengan Cara (Mode) Wujud Jasmaniah — *214*
— Prinsip-4b; Tentang Menolak Keraguan-keraguan orang yang Membantah Kebangkitan dan Menolak

Kebangkitan Kembali Tubuh — *217*
— Prinsip-5b; Tentang Apa yang Tetap Ada (Survive) (di Dunia Lain Tersebut) dari Bagian Manusia, dan Pernyataan (Hadits) tentang "Azab Kubur" — *225*

Ma'rifat Al-Ma'ad: Keadaan-Keadaan Alam Akhirat

— Prinsip-1c; Kematian Itu Benar dan Adil — *229*
— Prinsip-2c; Tentang "Kumpulan" — *230*
— Prinsip-3c; Tentang Dua Jenis "Peniupan" (Terompet Isrofil) — *233*
— Prinsip-4c; Tentang "Kebangkitan" Kecil dan Besar (dan "Saat"nya) — *235*
— Prinsip-5c; Tentang "Bumi" Kebangkitan — *238*
— Prinsip-6c; Tentang bahwa "Jalan" Itu Nyata — *239*
— Prinsip-7c; Tentang "Kitab" dan "Shuhuf" — *245*
— Prinsip-8c; Tentang Cara Kemunculan Keadaan-keadaan yang Timbul pada Hari Kebangkitan — *248*
— Prinsip-9c; Mengenai "Pemeriksaan", " Perhitungan", "Pengambilan Buku" dan "Penegakan Timbangan" — *258*
— Prinsip-10c; Tentang Surga dan Neraka — *266*
— Prinsip-11c; Tentang Realitas Ilahiah yang Menyebabkan Surga dan Neraka Termanifestasi, dan Kiasan (Qur'an) tentang Pintu-pintunya — *273*
— Prinsip-12c; Tentang Penjelasan Mengenai Jumlah Zabaniyah — *276*
— Prinsip-13c; Tentang Al-A'raaf dan Para Penghuninya — *279*
— Prinsip-14c; Tentang Makna Batin Thuba — *282*

I.
Kesatuan Karya Shadra

SHADR AL-DIN MUHAMMAD AL-SHIRAZI (w. 1050/1641), lebih dikenal dengan Mulla Shadra, adalah salah seorang dari para pemikir yang sangat orisinal, mendalam dan paling berpengaruh dalam sejarah filsafat Islam. Sejumlah studi terkini menjadi saksi pada vitalitas yang berkelanjutan dan minat yang intrinsik pada pemikirannya; pada saat yang sama, perbedaan yang patut dicatat dari interpretasi-interpretasi ini menunjukkan pada sifat-sifat multi dimensi dan kerumitan karyanya. Kesulitan tersebut sebagian berhubungan dengan kompleksitas inheren pada beberapa tradisi intelektual yang sangat tinggi yang dikembangkannya, yang sebagian besar tidak dikenal oleh para pembaca modern (bahkan dalam dunia Islam), yang diintegrasikan dalam tulisan-tulisannya; sebagian lagi dengan cara penulisan yang dia gunakan serta level-level makna yang ditujukan langsung pada para pemirsa yang sangat beragam; dan sebagian dengan tantangan intrinsik dari suatu perspektif filosofis yang mentransendensikan kategori-kategori dan cara-

cara berpikir yang umum diterima — mungkin bahkan "alami".

Untuk mengatasi rintangan-rintangan pada pemahaman karya-karya Shadra memerlukan sebuah orientasi yang historis dan filosofis. Hal ini perlu, tentu saja, untuk mengikhtisarkan konteks historis karya Shadra yang berhubungan dengan latar belakang dan pemahaman yang mungkin sudah dia asumsikan pada pemirsa yang berbeda yang sesungguhnya tulisan-tulisan tersebut dia tujukan pada mereka. Tetapi bentuk informasi seperti itu tidak dengan sendirinya memperlihatkan sebuah kesatuan bentuk atau tujuan. Sebaliknya, melihat pada karya-nya secara sederhana dalam istilah-istilah sumber dan prese-den-preseden historisnya membawa pada berbagai interpretasi yang menimbulkan konflik, yang masing-masingnya harus me-ngecualikan atau meminimisasi perspektif alternatif: bentuk kesalahpahaman seperti itu tampaknya sudah timbul dalam zaman Shadra sendiri. Karena itu, tujuan utama dari pengan-tar ini adalah untuk mengklarifikasi konteks kesatuan filosofis refleksi-refleksi Shadra — yaitu, masalah umum, yang dimani-festasikan dalam situasi historis partikularnya, yang mengin-formasikan setiap aspek penggarapan kembali kreatifnya atas tradisi intelektual terdahulu. Konteks filosofis tersebut berse-suaian dengan pengajaran lisan yang aktual dan studi dari teks-teks ini — bukan karena hal tersebut melibatkan beberapa doktrin rahasia, tapi karena masalah yang dipertanyakan tak dapat dihindarkan dimanifestasikan secara sangat berbeda da-lam masing-masing pengalaman pembaca, sesuai dengan ka-pasitas spesifik dan kemampuan untuk melihat makna yang terdalam dari sesuatu.

Karena paradoks-paradoks transendensi dan dilema-dile-

ma praktis yang muncul pada pengalaman tersebut dapat diakses dalam beberapa bentuk pada setiap pembaca, kita telah mengambil fenomena-fenomena tersebut sebagai titik pangkal. Bab II mengikhtisarkan ciri-ciri yang sangat umum dari masalah yang kompleks tersebut dan mengidentifikasi dimensi teoretis lebih umum yang merupakan fokus langsung perhatian Shadra. Bab III mendiskusikan cara-cara yang dengannya masalah tersebut dimanifestasikan dalam situasi historis Shadra sendiri dan memperluas ikhtisar tanggapan kreatifnya. Bab IV menguji bentuk-bentuk dan tujuan-tujuan berbagai tulisannya dan tempat bagi Hikmah al-Arsyiyah dalam karyanya yang monumental dan lebih besar. Akhirnya, dua bab terakhir menawarkan sebuah bacaan berisi petunjuk dari perjalanan kosmik yang mempunyai berbagai faset yang merupakan metafora dasar yang mendasari semua karya Shadra yang komprehensif. Sementara penjelasan-penjelasan ini bukanlah merupakan pengganti bagi refleksi atas teks aktual, tapi hal-hal tersebut mungkin akan sangat menolong dalam menunjukkan beberapa level pemahaman dan maksud yang menyatukan diskusi-diskusi Shadra yang tampaknya terpisah mengenai ontologi dan teologi, epistemologi dan eskatologi.

Studi ini, perlu ditekankan, dimaksudkan sebagai sebuah pengantar pada semua karya Mulla Shadra, dan pada "filsafatnya" dalam pengertian yang penuh dari istilah yang secara seksama ambigu tersebut: seperti yang dia tunjukkan berulangkali, bahwa "Hikmah al-'Arsyiyah" yang merupakan objek dari perjalanan ini, dia sendiri tidak akan ditemukan dalam buku ini atau buku lainnya. Karya dari judul tersebut diterjemahkan di sini, secara sederhana sebagai sebuah ilustrasi, karena kombi-

nasinya yang unik dari keberanian dan kekomprehensifan serta aksesibilitas relatifnya bagi pembaca yang bukan spesialis untuk hal-hal tersebut.•

II

Konteks Filosofis: Transendensi dan Realisasi

SUATU metafora pusat yang menyatukan tulisan-tulisan komprehensif Shadra adalah Jalan Pencerahan — perjalanan spiritual dari transendensi yang dipandang sebagai sebuah simbol atau konsep yang problematis, mengenai persepsinya tentang sebuah peristiwa atau pengalaman pribadi, menuju realisasi penuhnya sebagai konteks dan realitas yang mendasari semua pengalaman. Masalah fundamental filsafat Mulla Shadra adalah refleksi tersebut yang secara terus-menerus timbul, pada setiap titik sepanjang garis realisasi ini, keluar dari konflik dan kerancuan-kerancuan antara kebutuhan-kebutuhan yang nyata akan transendensi serta implikasi-implikasinya (apakah dipersepsi sebagai konsep, pengalaman, atau realitas) dengan norma-norma pengetahuan yang diterima, keyakinan, dan tindakan yang benar dalam komunitas yang lebih besar. Secara lebih khusus lagi, tulisan-tulisan Shadra memfokuskan pada simbol-simbol umum yang sangat berdampak luas dan pada

rasionalisasi teoritis yang sangat komprehensif dari keyakinan dan tindakan dalam komunitas dia sendiri, yaitu hal-hal yang mempunyai implikasi sosiopolitik yang luas dalam latar belakang tersebut. Bagian pertama dari bab ini mensketsa ikhtisar yang sangat umum dari masalah filosofis yang universal tersebut.

Maka, dalam suatu cara, ini adalah sebuah bentuk filsafat yang memulai di mana disiplin-disiplin dan literatur-literatur spiritualitas praktis (dalam kasus Shadra, apa yang mungkin diistilahkan dengan sangat longgar sebagai Sufisme dan Syiahisme esoteris) biasanya ditinggalkan. Tetapi pemisahan tersebut, meskipun real, selalu tetap sangat problematis: bentuk refleksi ini bukan teoritis dalam pengertian berpuncak dalam beberapa sistem kecukupan-diri final dari kebenaran atau kepercayaan metafisis. Alih-alih, pertimbangan teoritis dari isu-isu ini pada level konseptual simbolis dan berkesadaran-diri selalu mempraanggapkan hubungan yang sedang berjalan dan paling intim dengan pengalaman yang hidup (baik dari transendensi maupun dari bentuk-bentuk pengetahuan lain yang dipermasalahkan) dan dengan konflik-konflik nyata serta ketidakpastian-ketidakpastian yang memancar dari pengalaman tersebut. Karena itu menterjemahkan kembali bahasa metafisis dan teologis yang sering tidak dikenal merupakan ekspresi formal dari pemikiran Shadra, kepada istilah-istilah pengalaman yang tepat, memerlukan keterikatan personal dan simpati yang besar. Untuk alasan tersebut, karya-karyanya dikonstruksi secara intens sedemikian rupa sehingga hal-hal tersebut akan menghasilkan makna-makna yang berbeda sesuai dengan keadaan kesiapan setiap pembaca serta derajat refleksi aktif dan

partisipasinya.

Permainan dialektika konstan dari pengalaman dan pemahaman yang ada pada jantung filsafat Mulla Shadra tersebut diringkaskan dalam apa yang dia sebut dengan perlunya *tahqiq*: yaitu verifikasi dari ekspresi simbolik dan konseptual dari Yang Maha Benar (*al-Haqq*) yang tak dapat dipisahkan dari realisasi langsung dalam pengalaman. Dalam prakteknya, hubungan ini berarti bahwa masalah transendensi akan selalu dipersepsi dalam cara-cara yang berbeda secara radikal, sesuai dengan kapasitas dan situasi individu masing-masing — dan filosof yang berhubungan dengan pertanyaan ini harus mencamkan realitas-realitas ini dalam pikirannya. Bagian kedua bab ini mengusulkan beberapa implikasi kompleks dari dimensi realisasi ini.

Ringkasnya, pertimbangan-pertimbangan pendahuluan ini menunjukkan bahwa masalah filsafat yang merupakan pusat refleksi Shadra adalah sesuatu yang benar-benar universal, yang pada suatu saat sangatlah personal dan tak dapat dihindarkan berdampak politis; dan hikmah yang komprehensif atau kemampuan untuk memahami secara mendalam terhadap sesuatu yang filsafat upayakan hanya dapat diungkapkan, apakah dalam konteks yang privat atau yang lebih umum, sebagai suatu bentuk seni yang cocok dengan situasi partikular yang diketahui. Hal tersebut tidaklah menuntun pada setiap formula eksplisit tunggal bagi tindakan atau keyakinan yang benar, menuju pada jawaban yang final atau "pengetahuan" yang dapat diajarkan. Dan hal tersebut tidak menggantikan masalah simbol-simbol religius bermasalah yang dengannya hal tersebut dimulai: tugas interpretasi — apa yang

Shadra sebut sebagai ta'wil, "pengembalian" dari simbol-simbol ini pada Sumber-nya — tak dapat dipisahkan dari kondisi kita.

1. MASALAH TRANSENDENSI

Titik awal filsafat Mulla Shadra, seperti yang baru saja kita sebut, yaitu pengalaman —dan pertanyaan— akan "transendensi" atau "inkorporealitas" dari jiwa (*tajarrud al-nafs*), adalah penggabungan noetik yang mendasar dari Jiwa yang mengalami dengan Wujud. Dia memaparkan realitas ini dengan istilah-istilah perbendaharaan kata tradisional Sufisme (pencerahan, ketersingkapan, penyaksian, dan sebagainya), merujuk padanya melalui sejumlah besar ungkapan-ungkapan Qurani, dan berusaha untuk menganalisa struktur ontologisnya dengan sebuah senjata konsep filosofis, baik yang orisinal maupun yang dipinjam.Tetapi pada dasarnya, dia mengasumsikan bahwa objek dari semua rujukan ini sekurang-kurangnya merupakan suatu bukti pada pembaca yang telah mempersiapkan diri dengan seksama: perhatian utamanya, sekurang-kurangnya dalam tulisan-tulisan filsafat, berhubungan dengan pemahaman yang jelas akan realitas tersebut dan implikasi-implikasi yang lebih besar dari kondisi wujud itu, bukan dengan pembangkitan awal atau perbaikan dari kesadaran tersebut.

Karena itu, apa yang tak dapat diabaikan untuk dimulai, adalah sebuah orientasi yang dapat mengklarifikasi tipe umum fenomena yang mendasari rujukan-rujukan simbolis tak langsung dan refleksi-refleksi teoretis Mulla Shadra. Meskipun persiapan ini jauh lebih mudah meyakinkan dalam pengajaran lisan privat dari teks-teks tersebut seperti ini (yaitu, konteks

yang ditulis terutama baginya), hal itu sekurang-kurangnya dapat disarankan dalam tulisan, terutama karena modus pengalaman yang dipertanyakan berdiri dalam perbedaan yang sedemikian dramatis pada persepsi sehari-hari kita umumnya atas dunia sebagai sesuatu yang sangat tak dapat dilupakan. Realitas yang dengannya Shadra menaruh perhatian tak dapat ditunjukkan secara sederhana hanya dengan merujuk pada kesempatan-kesempatan, kejadian-kejadian lahir, atau penjelasan-penjelasan beberapa momen tertentu, meskipun keterikatan alami pada faktor-faktor tersebut adalah sebuah sumber kunci dari dilema-dilema yang dia jadikan perhatian. Peristiwa yang dijadikan pertanyaan atasnya mungkin telah terjadi di mana saja: dalam kontemplasi suatu pekerjaan seni; sebuah peristiwa inspirasi kreatif, atau dari penggabungan dengan alam; dalam suatu kejadian religius atau kontemplatif; dan sebagainya. Apa yang esensial dalam konteks ini adalah bentuk-bentuk yang mendasarinya.

Maka, sebagai suatu pendekatan pada apa yang Shadra maksudkan dengan "transendensi", seseorang dapat mempertimbangkan beberapa karakteristik: suatu kondisi kefinalan intrinsik, perampungan, pemenuhan, dan kedamaian batin (kompatibel dengan aktivitas yang sangat intens); sebuah pengertian unik akan kesatuan, kemenyeluruhan, dan persatuan (dengan tanpa pemisahan mutlak antara objek dengan subjek); suatu penangguhan tertentu (atau lengkungan atau perluasan) dari persepsi-persepsi biasa kita atas waktu dan ruang; di mana alam dilibatkan, suatu visi dari semua wujud sebagai yang hidup secara esensial (dalam suatu cara yang sangat berbeda dengan pemisahan kita atas entitas yang bernyawa dan yang

tak bernyawa); suatu pemahaman kebebasan dan pembebasan batin terdalam (atau yang secara negatif dinyatakan, tiadanya rasa khawatir, perasaan bersalah, penyesalan); suatu persepsi universal, cinta atau kasih sayang yang tak ternilai, yang meluas pada seluruh wujud; suatu pemahaman paradoks atas "ekstasis", yang berdiri di luar dan meliputi aliran dari peristiwa-peristiwa partikular yang sedang berjalan (termasuk tindakan-tindakan tubuh seseorang itu "sendiri"). Rincian itu dapat diperluas tak terbatas. Tetapi, kualitas-kualitas yang dikutip tersebut seharusnya sudah sangat mencukupi untuk membangkitkan beberapa pengalaman yang bersesuaian; hal-hal tersebut mungkin juga telah menimbulkan kesusastraan yang tepat atau ilustrasi-ilustrasi yang artistik.

Bila demikian, bahkan sebuah refleksi sesaat atas pengalaman-pengalaman tersebut dan perbedaan dari kondisi tersebut dengan persepsi kita yang lebih umum seharusnya mencukupi untuk menyingkapkan ciri-ciri esensial dari masalah transendensi ini. Pertama, pada level pemahaman, dari bahasa dan konseptualisasi, ada jarak paradoks antara dua kondisi atau perspektif ini — fakta bahwa bahasa yang biasa dan umum, tak dapat dihindarkan, gagal untuk mengungkapkan realitas aktual dari pengalaman transendensi, sehingga kita sering dipaksa masuk dalam negasi-negasi (atau bahkan negasi ganda) untuk menghindarkan kesalahan pernyataan; sementara di sisi lain, simbol-simbol dan pernyataan-pernyataan yang cocok dengan kondisi itu apakah bernada tak mungkin dan hiperbolis, atau yang lainnya adalah subjek bagi semua bentuk kasar dan kesalahpahaman yang tampaknya tak dapat dihindarkan. Dan kedua, pada level yang berdasarkan pengalaman

langsung, ada ketegangan yang diluruskan antara dua keadaan wujud ini — bukan hanya perbedaan yang ganjil, membingungkan antara dua realitas ekuivalen, tapi perbandingan yang tak dapat dihindarkan dan ketentuan inheren dari kebenaran yang lebih besar, realitas, nilai, dan kesempurnaan dalam satu sisi. Pelurusan dan jarak ini mendasari "jalan" dan motivasi yang mendasari filsafat Shadra. Hal tersebut adalah sesuatu yang diasumsikan, bukan untuk diargumentasikan, dan manifestasi-manifestasinya akan niscaya berbeda untuk setiap pembaca.

Untuk melanjutkan sedikit dengan pengalaman partikular transendensi yang ditimbulkan di atas, hal itu seharusnya menjadi bukti bahwa kita semua mempunyai penjelasan-penjelasan tertentu bagi mereka, cara-cara tertentu mencocokkan mereka ke dalam kerangka kerja sosial yang lebih besar (atau secara lebih longgar, dari mentransformasikannya secara kreatif) dan dari keberhasilan mengatasi perpecahan dan ketegangan yang tak dapat dihindari, apakah positif atau negatif, bahwa pengalaman-pengalaman yang sedemikian itu masuk ke dalam kehidupan kita. Seharusnya juga menjadi jelas bahwa kerangka kerja penjelasan yang kompleks ini sungguh bergeser melintasi waktu, baik pada level individu maupun dalam tatanan-tatanan sosial yang lebih besar. Himpunan-himpunan asumsi dan rasionalisasi yang menuntun serta komprehensif ini —hanya bagian terkecil darinya yang mencapai formulasi teoritis kesadaran diri dalam hampir banyak kasus— mendasari apa yang kita dapat sebut sebuah paradigma implisit atau logika transendensi. Cara para pembimbing spiritual dan "ahli fisika jiwa" beroperasi atas paradigma-paradigma tersebut pada

level individu dapat dipelajari dari tulisan-tulisan yang cocok dan dari berbagai versi dalam materi yang demikian itu.

Berbeda secara kontras, filsafat Shadra, seperti yang sudah kita indikasikan, dimulai dengan sebuah dataran umum yang lebih komprehensif, dengan ungkapan teoritis abstrak dari teologi-teologi yang berkonflik yang bersama-sama mendasari "logika transendensi" yang terus dipakai dalam komunitas dirinya sendiri. Tugas filosofis, pada level itu, memerlukan visi yang komprehensif akan "perjalanan" sebagai sebuah proses dan realitas yang secara mendasar mengandung semua kemanusiaan. Kesadaran akan cakupan yang lebih besar dari tanggung jawab negarawan yang filosof —atau dalam bahasa religius, peranan dari para nabi dan para penterjemahnya, para imam— sebagai penunjuk (jika tidak perlu, penguasa yang terlihat) dari komunitas yang lebih besar mempunyai akar-akar yang sangat dalam atau beberapa tradisi yang di dalamnya Shadra bekerja. Elemen-elemen historis spesifik dan latar belakang dari aktivitas filosofisnya dijelaskan dalam bab berikut. Tetapi, sebelum melangkah pada hal tersebut, penting untuk menangkap keuniversalitasan situasi yang membangkitkan refleksi pada level yang lebih umum tersebut dan sifat-sifat alami yang khas serta batas-batas dari sebuah filsafat yang dipusatkan pada pertanyaan tentang transendensi.

Dari suatu perspektif tertentu, filsafat Shadra —dan analogi-analoginya dalam peradaban lainnya— dapat muncul sebagai suatu usaha yang murni teoritis, sebagai konstruksi dari suatu bentuk "meta bahasa" yang mempunyai kemampuan merekonsiliasi klaim-klaim yang berkonflik dari suatu jenis "logika" transendensi (dalam bentuk teologis, politik dan ideologi

sosial, sistem metafisik yang lebih atau kurang jelas, dan sebagainya). Tetapi mengikuti isolasi, pendekatan ini membawa pada titik pandang lain yang masih konflik, mencampurkan kebingungan yang dimaksudkan untuk dipecahkan dan memuncak dalam logika yang steril dan penyempurnaan estetika dari konsep-konsep yang makin lama makin jauh terlepas dari realitas yang mendasarinya. Di sisi lain, hal tersebut juga sama bahwa resolusi atau persepsi yang tepat dari isu-isu teoretis ini hanya dapat diproses melalui perbaikan-perbaikan yang terus-menerus yang mengembalikan pada pengalaman aktual transendensi atau Wujud, yang merupakan landasan umum dari semua inteligibilitas dan pemahaman, karena hal itu persis merupakan keterikatan alami pada suatu titik pandang yang terbatas (konsepsi, citra, simbol) dari realitas yang menghasilkan asal konflik dan kebingungan. Kedua momen ini merupakan aspek yang integral dan tak dapat diabaikan dari apa yang Shadra sebut proses "realisasi". Seharusnya sudah terbukti bahwa filsafat, yang dipahami sebagai suatu keadaan yang saling mempengaruhi antara pengalaman dan pemahaman, bukanlah sesuatu yang selamanya berhenti atau berakhir. Bagian terakhir dari bab ini menyelidiki beberapa implikasi yang lebih jauh dari dimensi realisasi.

2. DIMENSI REALISASI

Satu dari metafora favorit Shadra bagi masalah transendensi, sebagaimana yang telah kita sebutkan, adalah citra Jalan, kelanjutan (atau situasi) trans-historis pencerahan atau kesempurnaan, yang dipersepsi dan digambarkan dari banyak perspektif. Dari titik pandang realisasi transendensi tersebut, salah

satu kesulitan praktis dan filosofis yang tak dapat dihindarkan adalah bahwa dalam domain ini keseimbangan pengalaman dan pemahaman dalam setiap individu (pada suatu momen yang diketahui) sangatlah berbeda; hal tersebut bukan juga sesuatu yang dapat dengan mudah atau secara sederhana dapat diubah. Pada "permulaan", misalnya, masalah yang krusial mungkin dengan sederhana dapat dimulai, menjadi sadar akan sangat pentingnya transendensi dan prospek yang lebih jauh yang memperlihatkan pelacakan awal. Di "pertengahan", bahayanya adalah berhenti sebentar, karena gagal menangkap dimensi universal yang utuh dan kebutuhan akan pergerakan ini. Secara konkrit, kegagalan ini dimanifestasikan dalam banyak bentuk sektarianisme kesufian: dalam ilusi kembar suatu penolakan akan alam sosial dan material umum (apakah hal tersebut diekspresikan dalam sebuah arah kebisuan atau antinomian), atau upaya kejam —dan selamanya frustasi— pada transformasi lahiriahnya yang radikal (chiliasme, messianisme, dan pasangan modernnya). Sebuah bagian yang perlu dipertimbangkan dari upaya filosofis Shadra ditujukan langsung pada godaan-godaan destruktif yang berulang-ulang ini, apakah pada level-level individual atau sosial yang lebih luas, yang mengalir dari persepsi (mungkin tak dapat dihindarkan pada suatu tingkatan tertentu) dari mode transendensi realitas sebagai suatu ilham yang agaknya unik dan terpisah mutlak dari tatanan yang sudah dikenal dari alam "yang tak tercerahkan". Dan akhirnya, dari pendirian akan "akhir", ada tantangan yang berlanjut atas cara pandang perjalanan ini sebagai suatu keseluruhan —dari "melihat dengan dua cahaya", sebagai hal tersebut diungkapkan dalam epigraf kami— serta atas tindak-

an dan bicara yang tepat pada situasi tersebut.

Diketahui bahwa hubungan pengalaman dan pemahaman dalam bidang ini sangatlah berbeda bagi setiap individu, dilema dasar bagi filosof (atau sebagai "pembimbing", bagaimanapun dipandang) adalah menemukan, dalam setiap keadaan, keseimbangan yang tepat antara kemungkinan bagi pembangkitan suatu kesadaran yang lebih dalam akan realitas transendensi, dengan prospek-prospek dan kebutuhan-kebutuhan yang lebih jauh yang diimplikasikannya, dan bahaya-bahaya serta kesalahpahaman yang sangat nyata pada sesuatu yang diupayakan tersebut dapat juga muncul. Jika penyeimbangan dan pengintegrasian kebutuhan-kebutuhan tersebut secara internal sulit pada level uraian dan hubungan individu, hal itu sangatlah jauh lebih kompleks dan ambigu dalam kasus ungkapan-ungkapan tertulis yang umum. Bagaimana Mulla Shadra menjawab kebutuhan-kebutuhan akan situasi tersebut akan menjadi lebih jelas dalam bab-bab berikut ini.•

III
Konteks Historis

TUJUAN dari bab ini adalah memberikan landasan latar belakang sejarah yang dibutuhkan untuk memahami karya Shadra sebagaimana dia sendiri melihatnya — yaitu, sebagai suatu tanggapan pada situasi universal yang diikhtisarkan dalam bab sebelumnya. Citra-diri esensial Shadra, direfleksikan dalam semua tulisan-tulisannya, mencerminkan konsepsinya akan peranan nabi dan imam. Kehidupan dan karyanya oleh sebab itu dibayangkan dalam istilah-istilah model arketip tersebut: hal mengasumsikan sebuah latar belakang dramatis tertentu, aktor-aktor dan pembicaraan-pembicaraan, para pemirsa, dan bahasa serta retorika yang cocok. Pasal yang berbeda dari bab ini membahas bentuk-bentuk historis partikular dari masing-masing aspek karya Shadra.

Karena konteks historis tulisan Shadra sangatlah kompleks dan tak dikenal bagi kebanyakan pembaca sekarang, penting untuk dicamkan bahwa pemahamannya atas peranannya dan situasi filosofis sangatlah merupakan kesadaran-diri

yang arketip dan lintas historis: dalam pemahamannya, kita sebenarnya —meskipun kita sering tidak sadar akan hal ini— adalah "imam" (di bawah nama apapun), dan filsafat, dalam pengertian yang luas, adalah realisasi dari dimensi universal wujud kita ini, dengan semua tanggung jawab yang diimplikasikannya. Pada saat yang sama, pergerakan realisasi ini tidak melibatkan setiap keberangkatan dari konflik-konflik dan ketidakpastian situasi historis serta individu yang unik: adegan sesaat tersebut secara persis adalah apa yang memanifestasikan Bentuk atau Realitas (*haqiqah*) intelegible manusia.

Simultanitas paradoks —dan ketegangan— dari Bentuk noetik dan manifestasi temporal (*mazhhar*) adalah subjek sentral dari ontologi Shadra. Apa yang sesungguhnya hal itu rujuk mungkin dapat dilihat dengan sangat jelas, dalam al-Hikmah al-'Arsyiyah, dan penggunaannya terhadap interpretasi kitab suci (*ta'wil*): bagi Shadra, pemahaman filosofis kitab suci atau hadist Nabi yang benar tidak menegasikan atau menggantikan pengertian historisnya yang pertama; hal tersebut hanyalah memperlihatkan pemahaman yang mendalam dan niat yang mendasari pemakaian pertamanya, realitas inteligible yang dijelmakan terus-menerus dalam situasi personal dan historis aktual. Bab ini seharusnya dapat menolong memahami persepsi Shadra, dalam cahaya kesadaran ini, dari posisi historisnya sendiri dan ikhtisar dasar tanggapan filosofisnya.

A. KEHIDUPAN SHADRA: DRAMA DAN LATAR BELAKANG

Shadra hidup kira-kira dari tahun 980H/1571M sampai 1050H/1640M. Kehidupannya, sejauh yang kita ketahui, terutama dicurahkan pada studi dan pengajaran filsafat dan

teologi — meskipun "studi" di sini juga secara terbatas memasukkan disiplin-disiplin spiritual yang lebih praktis. Tahun-tahun masa dewasanya sebagian besar berhubungan dengan kekuasaan Syah 'Abbas I (w. 1038/1629), periode puncak dalam penegakan Syiah Dua Belas Imam sebagai agama negara (atau mazhab resmi Hukum Islam) dalam dinasti Safavid Iran. Upaya-upaya praktis yang lebih langsung dari tulisannya banyak berhubungan dengan konflik-konflik dan kesempatan-kesempatan baru yang diciptakan oleh kekuasaan Syiah tersebut sebagai bentuk resmi agama, meskipun mereka juga mempunyai akar-akar yang jauh lebih kukuh dalam sejarah Iran dan Islam. Tetapi sebelum kembali pada latar belakang yang lebih umum yang lebih besar dari karya Shadra, perlu diikhtisarkan sisi personal perkembangan intelektual dan spiritualnya.

Perjalanan haji spiritual Shadra sendiri, seperti yang dia ungkapkan dalam pengantar pada magnum opus-nya, al-Asfar al-Arba'ah (Empat Perjalanan), terdiri dari tiga besar periode, yang bersesuaian dengan signifikansi terdalamnya dengan suatu pembagian yang mirip dalam kehidupan Rasullullah saw. Secara lahir, periode pembukaan dicurahkan pertama pada kurikulum filosofis dan agama tradisional, yang dia tekuni di Ibukota Dinasti Safavid, Isfahan, di bawah bimbingan guru-guru yang sangat dihormati pada jaman tersebut. Pada waktu yang sama, dia juga tertarik terhadap suatu bidang tulisan-tulisan yang lebih Neoplatonis (khususnya karya-karya Ibnu 'Arabi, Suhrawardi, dan komentator-komentatornya) yang secara tradisional dihubungkan dengan metoda-metoda dan penglihatan-penglihatan batin Sufisme. Lambat-laun — apakah karena minatnya pada penulis-penulis populer yang dicurigai

ini atau, sebagaimana yang dikemukakan oleh sumber-sumber lain, karena ketergesa-gesaannya akan dukungan publik pada penulis-penulis ini dan serangan-serangan terbukanya pada massa para ulama dan fuqaha Syiah yang sangat literal — dia terpaksa meninggalkan Isfahan. Periode berikutnya, yang mengenai hal tersebut kita mempunyai fakta-fakta rinci yang sedikit, adalah satu dari penarikan diri dari kehidupan intelektual umum dan mencurahkannya pada kontemplasi, latihan-latihan spiritual, dan refleksi yang lebih dalam atas studi-studi awalnya. Akhirnya, tampaknya pada suatu masa yang agak telat dari kehidupannya, Shadra kembali pada posisi pengajaran yang aktif di kota kelahirannya Shiraz. Secara maya semua tulisan-tulisannya, termasuk Al-Hikmah al-'Arsyiyah, tertanggal dari periode akhir kehidupannya ini.

Tetapi, analogi dengan kehidupan Rasulullah saw, tidak berkenaan dengan rincian-rincian partikular peristiwa-peristiwa eksternal ini; hal ini berkaitan dengan kemajuan filsafat dan spiritual alam yang mereka refleksikan, siklus realisasi yang digambarkan dalam bab terakhir. Pergerakan tersebut dimulai dengan kondisi batin "keyakinan" yang tak disadari, dengan bentuk-bentuk pengetahuan yang diterima dan kelakuan yang diturunkan dari (dan sebagian besar cocok dengan) eksistensi sosial dan fisik manusia. Pengalaman pertama transendensi membawa suatu bentuk ketidakseimbangan problematis ke dalam mode wujud hal tersebut, sebuah gangguan yang dapat membawa secara inisial pada semua bentuk kebingungan intelektual dan godaan-godaan praktis yang berbahaya. Tingkat kedua, yang mungkin melibatkan suatu penarikan diri temporal dari dunia sosial yang lebih besar, adalah

satu dari pendalaman batin simultan dari pengalaman pencerahan tersebut (bergerak dari sebuah "keadaan" yang fana menuju "keadaan" kekal, dalam bahasa para Sufi) dan integrasi intelektual penuh dari implikasi-implikasi praktis dan teoretis. Akhirnya, proses realisasi ini berujung pada suatu pengembalian pada aktivitas sadar dari petunjuk dalam komunitas yang lebih besar, baik dengan suatu kesadaran yang tinggi akan keuniversalitasan masalah transendensi maupun dengan suatu pengertian yang lebih realistis akan posisi aktual bagi pembicaraan dan tindakan yang efektif. Semua tulisan Shadra merefleksikan sebuah elaborasi kesadaran dari kemajuan ini, baik dalam struktur formalnya maupun dalam level-level maknanya yang berbeda: tujuan mereka adalah untuk memberi petunjuk kepada setiap pembaca pada pemahaman tertinggi dari nabi yang sesuai dengan keadaan realisasinya.

Sekarang pada tingkatan terakhir ini pemisahan antara imam, atau pembimbing dan penterjemah, dengan rasul secara sederhana adalah satu dari perspektif atau derajat. Secara formal, imam adalah penterjemah simbol-simbol prinsip normatif yang diperlihatkan oleh para nabi pemberi hukum atau pendiri dari sebuah komunitas historis yang diketahui. Tetapi seperti yang Shadra indikasikan, satu-satunya interpretasi yang benar adalah penciptaan kembali yang sesuai dari Realitas intelegible dan niat yang mendasari simbol orisinal, dalam istilah-istilah situasi sekarang ini. Implikasi praktis dari pengenalan situasi ini adalah pada akar kerancuan yang berlanjut dalam bangunan yang lebih besar dari ulama Syiah yang berpikiran lebih liberal, yang hal itu merupakan latar belakang karya-karya Shadra.

Telah menjadi jelas bahwa Shadra melihat institusionalisasi umum dari sebuah tatanan religio-politik Syiah yang baru dalam zamannya sebagai satu dari kesempatan-kesempatan historis yang jarang untuk secara langsung mempengaruhi interpretasi-interpretasi umum yang berlaku dan simbol-simbol dari takdir manusia — untuk mengambil kembali kehendak-kehendak Rasul dan sebuah kesadaran akan sentralitas dari realitas transenden bukan hanya pada level individual atau kelompok awal yang kecil, tapi juga di antara otoritas-otoritas agama yang berpengaruh yang diasumsikan secara luas menjadi pembimbing dari komunitas yang lebih besar. Harapan bagi sebuah kesempatan yang demikian itu adalah umum bagi semua pergerakan Islam sepanjang sejarah Islam (sepertinya sama sampai sekarang), tapi interpretasi teoritis yang berbeda akan Imamah, yang mungkin hidup dalam koeksistensi tak mengenakan sepanjang Syiahisme tetap sebagai kepercayaan minoritas, mempunyai implikasi-implikasi yang berbeda secara radikal ketika ditetapkan dalam otoritas politik. Dalam zaman Shadra dan segera generasi-generasi selanjutnya, keadaan yang saling mempengaruhi dari motivasi-motivasi politis dinasti Safavid dan satu jalur yang berpengaruh dari ideologi Syiah telah menghasilkan, di antara hal-hal lainnya, hukuman sistematis akan kelompok-kelompok Sufi yang besar, pengucilan (sering pada dataran Moghul yang lebih toleran dan beragam secara spiritual) para seniman terkenal dan para pemimpin spiritual, dan sikap tidak toleran dan curiga yang berkembang luas kebanyakan kepada warisan kebudayaan Islam (Sunni) yang mendahuluinya, baik yang religius maupun yang sekuler. Konsepsi Syiahisme yang terutama memotivasi (atau

sekurang-kurangnya memperoleh manfaat dari) aksi-aksi ini adalah suatu bangunan komprehensif hukum dan tradisi, yang secara implisit mengandung tuntunan-tuntunan yang rinci dari setiap area kepercayaan dan tindakan, untuk diinterpretasi bagi massa awam (*muqalliduun*) oleh suatu sekelompok kecil yang terdiri dari *mujtahid-mujtahid* yang berkualifikasi spesifik. Lebih-lebih secara sosial dan politis, baik pergerakan Syiah legalis ini maupun reaksi Shadra terhadapnya cenderung beririsan —meskipun bermasalah— dengan ketegangan yang berlangsung lama dan berakar mendalam dalam kehidupan orang Iran: oposisi tradisional dari ulama yang kuat yang dididik secara formal dan juga oposisi dari perwakilan-perwakilan yang lebih populer dari spiritualitas batin yang otentik (*'urafa*), sebuah kecenderungan yang sering agaknya antinomian dan secara sosial merusak dalam ungkapan lahiriahnya.

Terhadap latar belakang konflik ini, filsafat Shadra dan visinya yang lebih besar, meskipun simpatinya yang nyata, tidak dapat diidentifikasi secara sederhana dengan atau direduksi pada suatu posisi tunggal. Tulisan-tulisannya, seperti yang telah kita sebut, terutama bercorak teoritis dan ditujukan langsung kepada sebagian kecil kelas elit yang melek dari ulama-ulama religius Syiah. Mereka membidik pada sebuah transformasi dalam perspektif para otoriter dan pembimbing yang berpengaruh dari komunitas Syiah yang dirinya sendiri dapat secara pasti menghilangkan sumber-sumber yang mendasari konflik berkelanjutan yang telah kita sebutkan itu. Kemudian, tujuan-tujuannya, adalah sungguh radikal — tidak dalam pengertian masih dari pergerakan lain dalam siklus aksi dan reaksi yang abadi dan sudah tua, tapi sebagai usaha pragmatis

perlahan-lahan yang hati-hati menggeser paradigma yang menjadi landasan komunitas keseluruhan.

Upaya tersebut, seperti yang direfleksikan dalam tulisan-tulisan Shadra, berjalan dalam dua level: ada simbol-simbol religius umum —dalam kasus ini, Quran, perkataan Rasul dan para Imam— yang secara efektif menarik kesetiaan formal komunitas internal, meskipun secara nyata terdapat banyak perbedaan pemahaman dan interpretasi; dan ada berbagai "teologi" abstrak (dogmatis, filosofis, mistis) yang mengklaim menyokong justifikasi teoritis dasar bagi interpretasi-interpretasi yang berkonflik tersebut. Oleh sebab itu, filsafat Shadra yang pertama dari semuanya ditujukan terhadap sebuah rekonsiliasi yang nyata dan abadi dari perspektif interpretatif yang berbeda di antara elit teoritis; tapi dia juga mengasumsikan efek-efek praktis yang lebih luas dari pemahaman yang diperbaharui ini, lewat suatu waktu yang lebih panjang, melalui instruksi dan contoh dari otoritas religius tersebut dalam komunitas yang lebih besar. Bahkan dalam level yang lebih teoritis, Shadra sangat sadar, pencapaian dari bentuk yang komprehensif ini, yang mengharmoniskan pemahaman dari simbol-simbol transendensi yang disyaratkan lebih dari sekedar sebuah konsepsi sintesis teologi-teologi yang berkonflik, telah menjadi sebuah sejarah panjang akan upaya-upaya yang demikian itu. Karena itu supaya bermakna dan efektif selamanya, rekonsiliasi konseptual dari tradisi-tradisi interpretasi tersebut harus ditampilkan dalam suatu cara yang akan membimbing para pembaca dari masing-masing tradisi (dan dengan derajat kesiapan batin yang sangat berbeda) menuju suatu kesadaran yang lebih komplit akan realitas transendensi; pada saat yang

sama mengarahkan setiap refleksi pembaca menuju perhatian-perhatian dan pertimbangan-pertimbangan yang valid yang mendasari titik-titik pandang yang secara nyata berlawanan. Dua aspek tambahan filsafat Shadra ini, seperti yang sudah kita tekankan, tak dapat dihindarkan akan muncul sangat berbeda sesuai dengan kapasitas partikular setiap pembaca dan titik keberangkatannya. Seksi berikutnya mensketsa beberapa aspek yang sangat relevan dari sebagian besar tradisi-tradisi teoritis yang merupakan latar belakang tanggapan Shadra.

B. LATAR BELAKANG INTELEKTUAL

Satu dari ciri-ciri yang sangat penting dari perlakuan Shadra akan tradisi intelektual yang dengannya dia bekerja adalah pemilihannya yang radikal, fokusnya yang konsisten pada masalah transendensi dan isu-isu serta desakan yang mengalir dari fokus tersebut. Konsentrasi ini sangatlah jelas dalam pemilihannya akan simbol Qurani dan perkataan Rasul, yang hampir semuanya diambil dari tradisi interpretasi Sufi, dan dalam pilihannya akan perkataan-perkataan para Imam Syiah, yang terutama dibatasi pada yang lebih mistis, pengajaran esoteris Imam 'Ali dan Ja'far al-Shadiq. Curahan eksklusif Shadra pada aspek agama yang metafisis dan secara lahir teoritis, bersamaan dengan kebisuannya yang sangat mengenai ritual partikular atau tuntunan-tuntunan legal serta struktur interpretasi legal Quran dan Hadits yang sudah diterima, adalah aspek-aspek yang krusial dari tulisannya yang bersama-sama menyokong mereka sendiri kepada berbagai interpretasi. Mereka memperlihatkan kesulitan yang tak seorang

pembaca yang penuh pemikiran pun akan dengan mudah mengabaikannya.

Bentuk-bentuk pengecualian dan konsentrasi yang problematik ini bahkan lebih keras dalam pemilihan Shadra di antara tiga atau empat tradisi intelektual yang membentuk latar belakang formal tulisan-tulisan metafisiknya (termasuk al-Hikmah al-'Arsyiah): teologi kalam, metafisika Ibnu Sina, ontologi Neoplatonis mazhab Ibnu 'Arabi, dan filsafat Iluminasi Suhrawardi. Tiga pertama dari disiplin ini, sekurang-kurangnya, mewakili tradisi intelektual dan sosial yang lebih kompleks dan berpengaruh lebih luas, juga metoda-metoda dan upaya-upaya praktis yang berpotensi menimbulkan konflik. Shadra dapat mengasumsikan bahwa para pembacanya, apapun latar belakangnya, harus sadar akan keluasan isu-isu dan komitmen-komitmen yang mendasarinya; sering tradisi-tradisi tersebut dikombinasikan atau ditandingkan untuk memberikan pengaruh dalam individu tunggal. Sikap diam relatif Shadra dalam hubungannya dengan koneksi-koneksi tersebut memaksa masing-masing pembaca untuk menangani pemikiran ulang dirinya sendiri yang bebas akan relasi-relasi dari metoda dan niat di dalam dan di antara tradisi-tradisi tersebut. Ringkasan berikut berhubungan terutama dengan koneksi yang jauh lebih besar dari tradisi-tradisi teoritis yang menjadi persoalan, faktor-faktor yang sering hanya implisit dalam diskusi-diskusi teoritis dalam al-Hikmah al-'Arsyiyah.

1. *Teologi Kalam*. Disiplin *'ilm al-kalam* adalah salah satu dari perkembangan intelektual yang sangat orisinal dalam peradaban Islam; meskipun ada persamaan-persamaan yang jelas dengan tradisi teologis Kristen dalam bahasa dan materi subjek,

peranan umumnya dalam hubungan dengan bangunan yang lebih besar dari sains religius Islam sangatlah berbeda dari fungsi teologi di Barat. Dua hal khususnya sangat krusial untuk memahami posisi Shadra vis a vis dengan tradisi ini. *Pertama,* pada zaman Shadra perbendaharaan kata teologis dan struktur formal disiplin ini (pertanyaan-pertanyaan akan Sifat-sifat Ilahi, Esensi (Dzat), penciptaan, kenabian, dsb) telah diadopsi pada level tertentu oleh masing-masing tradisi lainnya —Filsafat Ibnu Sina dan mazhab Ibnu 'Arabi, Suhrawardi, dan penulis-penulis Sufi spekulatif— untuk menyatakan penglihatan batin, metoda-metoda, niat-niat mereka sendiri yang membedakan secara radikal dari yang dilakukan oleh para teolog kalam yang berpendirian keras (*mutakallimun*). Para pemikir dalam masing-masing tradisi non-kalam ini telah mengembangkan sebuah elaborasi ekspresi teologis milik mereka sendiri dalam sebuah usaha untuk menghubungkan perhatian-perhatian mereka yang lebih efektif pada simbol-simbol dan keyakinan-keyakinan yang membimbing dari komunitas Islam yang lebih besar. Perbedaan-perbedaan yang mendasar dalam substansi dan metoda ini sangatlah nyata pada semua yang menaruh perhatian pada waktu, meskipun perbendaharaan kata yang saling tumpang tindih cenderung untuk menutupi perbedaan-perbedaan fundamental ini bagi para pembaca modern.

Kedua, disiplin kalam, dipikirkan secara tegas, dikembangkan dalam koneksi langsung dengan perhatian utama akan bangunan yang lebih besar dari ulama-ulama Muslim religius (termasuk Syiah), yang merupakan elaborasi Hukum-hukum agama (syari'ah) dan bangunan Hadits serta struktur interpretatif yang dihubungkan dengannya. Kalam diajarkan di seko-

lah-sekolah agama, dan biasanya dipelajari oleh murid-murid yang telah dilatih dengan asumsi dasar disiplin legal tradisional. Premis-premis dan prosedur-prosedurnya merefleksikan level pemahaman (atau keyakinan religius) dari kelas tersebut, dan mazhab-mazhab kalam —di bawah ketidaksetujuan praktis dan formalnya yang nyata— sungguh mengambil bagian dalam penggabungan asumsi implisit bahwa wahyu Ilahi (apakah dalam bentuk-bentuk Qurani atau yang lebih awal) dimanifestasikan dalam artikulasi dari Hukum agama yang rinci dan spesifik, melengkapi sebuah bimbingan Ilahi eksplisit pada tindakan dan keyakinan yang tepat.

Pemahaman Shadra sendiri akan kalam, yang secara dekat mengikuti posisi para filosof Islam awal, terfokuskan pada fungsi-fungsi sosiopolitis yang lebih umum dari formula teologis kalam sebagai suatu pertahanan dialektis dari bentuk-bentuk niscaya kepercayaan yang populer dan norma-norma etis umum.

2. *Metafisika Ibnu Sina*. Tulisan-tulisan metafisika Ibnu Sina (w. 428/1037), yang sudah dikomentari secara ekstensif dan kreatif beberapa abad sebelum zaman Shadra, membentuk puncak teoritis dari sebuah tradisi filosofis Aristotelian Islami yang sangat ekstensif. Tradisi tersebut, kembali kepada komentator-komentator Helenistik (dan paralel dengan filsafat Yahudi dan Latin abad pertengahan), didasarkan pada studi yang dekat atas semua karya besar Aristoteles, dengan suatu fokus spesial pada logika dan ilmu pengetahuan alam. Secara historis, sangatlah dekat dihubungkan dengan pengajaran dan praktek obat-obatan Galenik, seperti dalam kasus Ibnu Sina sendiri. Dalam istilah-istilah sejumlah keterkaitan, hal itu me-

rupakan sebuah tradisi yang kecil dan elit, kebanyakan sering diajarkan secara privat — atau jika dalam sebuah kurikulum Islam, dicadangkan bagi sebuah kelompok kecil murid-murid tingkat lanjut dan yang mempunyai perhatian akan masalah tersebut. Dekat dengan zaman Shadra aktivitas kreatif dalam tradisi ini dikonsentrasikan secara luas pada area metafisik (*ilahiyat*), di mana, seperti telah kita sebut, eksplorasi dari banyak pertanyaan-pertanyaan filosofis klasik diungkapkan dalam sebuah perbendaharaan kata teologis yang diadopsi dari kalam. Upaya-upaya kreatif dari para filosof Syiah yang berpengaruh seperti Nashr al-Din al-Thusi (w. 672/1274) dan guru Shadra sendiri Mir Damad (w. 1041/1631) telah berhasil dalam memenangkan penerimaan relatif tertentu dari tradisi ini di antara sekurang-kurangnya ulama Syiah yang terpelajar pada era tersebut.

Dimensi kedua dan integral dari tradisi ini, kembali kepada perlakukan ulang yang kreatif akan filsafat politik Plato oleh Al-Farabi (w. 339/950), yang fokusnya pada relasi-relasi problematis dan fungsi-fungsi agama dan filsafat: atas pemahaman peranan-peranan para nabi pemberi hukum, imam ("pemimpin" atau penterjemah Hukum), dan filosof di dalam suatu komunitas yang diketahui. Ciri-ciri sentral karya Shadra yang demikian itu seperti konsentrasinya pada metafisika dan teologi, dan konsepsinya akan hubungan antara bahasa filosofis dan agama (IV-B dan C di bawah) mengalir dari perspektif tradisi tersebut — banyak di antaranya, dekat dengan zaman Shadra, diasumsikan secara luas dalam beberapa bentuk di antara suatu lingkaran yang jauh lebih besar dari para pembaca yang terpelajar yang mereka sendiri merupakan para

filosof yang tidak perlu dilatih. Beberapa dari asumsi itu akan dieksplorasi dengan lebih rinci dalam seksi berikutnya (C-E). Di sini kita akan meringkaskan apa, bagi Shadra, yang merupakan ciri-ciri yang positif yang paling esensial dari tradisi filsafat Ibnu Sina, dan cara metafisikanya dihubungkan dengan sebuah filsafat agama dan politik yang jauh lebih komprehensif.

Poin persetujuan yang fundamental dari Shadra dengan para filosof beraliran Ibnu Sina berhubungan dengan postulat intelegibilitas dasar atau struktur kosmos yang tertata dengan stabil, dan dengan sebuah pengertian kemuliaan unik yang bersesuaian dari manusia sebagai yang mengetahui atau intelegensi (*'aql*) yang berpotensi mencerminkan tatanan wujud. Filsafat, dalam pengertiannya yang sangat universal dan primer, dibayangkan sebagai pergerakan inheren manusia menuju pemenuhan atau penyempurnaan akhir intelektif alami. Pada titik ini, tidak satu pun dari istilah-istilah ini seharusnya dipikirkan secara sempit. Shadra, seperti akan terbukti, sangat tidak setuju dengan para pendahulu Ibnu Sina berkenaan dengan apa yang dia lihat sebagai konsepsi-konsepsinya yang dibatasi secara ketat terhadap tatanan tersebut (khususnya fokus mereka atas wujud fisik menuju pengecualian relatif realitas psikis), dari metoda-metoda yang membawa pada kesempurnaannya atau pemahaman yang tepat, dan dari perluasan yang penuh dan alami dari manusia terhadap "mengetahui". Tetapi upaya yang tak terbatas dari refleksi dan argumen logis yang dekat yang diungkapkan dalam tulisan-tulisannya seharusnya menjadi bukti yang cukup akan asumsinya atas landasan umum komunikasi yang melandasi proses bersama penyelidikan filosofis. Banyaknya upaya tersebut juga merupakan sebuah

tanda dari kepercayaan mendalamnya bahwa semua bentuk irasionalisme mistis dan teologis yang berulang mewakili apa yang secara esensial merupakan tingkatan yang tidak sempurna dalam proses realisasi, di mana pengalaman dan pemahaman transendensi belum secukupnya diintegrasikan.

Proses penyempurnaan manusia tidak dipandang secara naif atau remeh — yaitu, seperti mencapai akhir dari waktu, atau sebagai sebuah ilmu yang dapat diajarkan dalam mode yang literal dan dogmatis. Sebaliknya, poin persetujuan dasar kedua antara Shadra dan para pendahulu filosofisnya berkaitan dengan kesadaran kapasitas individu yang sangat berbeda untuk merealisasikan akhir ini, dan dengan keniscayaan yang menghasilkan bagi pertanggungjawaban, pengajaran yang tepat dan tindakan dalam hubungannya dengan perbedaan-perbedaan yang nyata dan tak dapat dihindarkan. Juga, cakupan yang jauh lebih besar dari proses realisasi ini, seperti Shadra bayangkan, hanya menambah kerumitan situasi ini.

Akhirnya, Shadra dan para filosof Islam awal juga sangat sadar bahwa dimensi universal sifat manusia sebagai "yang mengetahui", dan kebaikan atau kesempurnaan-kesempurnaan yang cocok dengan potensi tersebut, hanya merupakan bagian dari realitas manusia. Ada juga eksistensinya sebagai suatu hewan sosial partikular, hidup dalam sebuah dunia persetujuan relatif dan konsensus normatif yang didasarkan atas kepercayaan-kepercayaan dan bentuk-bentuk kelakuan yang membedakan secara luas di antara individu-individu, untuk tidak menyebut keseluruhan sosial yang lebih besar. Shadra mengetahui bahwa kebaikan-kebaikan etis yang berhubungan dengan lingkungannya didasarkan atas dimensi eksistensi manusia ini

yang tidak lain adalah identik dengan kesempurnaan alaminya yang lebih tinggi dan universal (meskipun hanya dibayangkan), meskipun mereka mungkin menjadi niscaya bagi kesempurnaan tersebut. Dan dia juga menyadari bahwa dalam banyak kesempatan cenderung menjadi sebuah ketegangan yang nyata, meskipun berpuncak dalam kerusuhan terbuka, antara kebutuhan-kebutuhan atau implikasi-implikasi nyata dari dua tatanan eksistensi ini. Beberapa contoh arketip dari hal ini, bagi Shadra dan pembacanya, adalah ketidaklengkapan dan permusuhan yang dijumpai secara kebetulan oleh Rasul dan para Imam dan kesalahpahaman populer yang kasar akan paradoks-paradoks yang di dalamnya para Sufi seperti al-Hallaj (syahid pada tahun 922) telah mengungkapkan pengalaman transendensinya. Dari sini peranan filosof, nabi, dan imam, baik untuk Shadra maupun untuk para filosof Islam terdahulu, mempunyai suatu tugas sentral yang secara positif mengintegrasikan dan menjadi perantara dari dua dimensi wujud manusia ini, baik dalam jiwa komunitas maupun individu, sembari selalu mengingat akhir utama realisasi. Fokus Shadra pada teologi dan metafisika, dalam menata kembali filsafat Ibnu Sina, mencerminkan kesadaran penuh dari kedua sisi tugas tersebut.

3. *Ibnu 'Arabi dan Sufisme.* Tulisan-tulisan Ibnu 'Arabi (w. 638/1240), yang Mulla Shadra kutip secara ekstensif dalam semua karya filosofisnya, secara mendasar mempunyai fungsi ganda dalam filsafatnya. Pada level teoritis, karya-karya Ibnu 'Arabi (bersamaan dengan bangunan yang ekstensif dari para komentatornya atas hal tersebut kemudian) menggambarkan sejumlah masalah-masalah krusial yang menyangkut setiap

pemahaman akan pengalaman transendensi yang merupakan sebuah inspirasi pusat bagi pemikiran Shadra sendiri. Pada saat yang sama, mereka juga mewakili bangunan yang tak terbatas dari tradisi-tradisi, mazhab, dan praktek-praktek yang tak dipisahkan dan yang sering secara eksternal menimbulkan konflik yang mungkin secara longgar dapat dikatakan "Sufisme" — yaitu, latar belakang historis primer (jika kita memasukkan di sini bentuk-bentuk Syiahisme esoteris) yang di dalamnya masalah transendensi secara aktual muncul dalam keseharian Shadra. Baik secara implisit maupun eksplisit, Shadra sering merujuk para pembacanya kembali pada latar belakang yang mendasari konsep-konsep kuncinya. Tetapi dia tidak memberikan resep apa pun yang eksplisit seperti bagaimana refleksi dia sendiri atas pengalaman tersebut yang secara pasti dihubungkan kembali kepada situasi personal setiap pembaca, bahkan meskipun keperluan akan koneksi yang demikian itu selalu diasumsikan.

Dalam setiap kasus, cakupan sumber-sumber Ibnu 'Arabi begitu komprehensif dan rentang pengaruh berikutnya begitu nyata bahwa rujukan-rujukan yang tak langsung pada tulisan-tulisannya dan perbendaharaan kata teknisnya tak dapat segera diidentifikasikan dengan satu mazhab tunggal pun atau kecenderungan praktek Sufi. Banyak istilah dan tema-tema Qurani yang berhubungan yang Shadra gunakan merujuk pada pengalaman transendensi, misalnya, diambil secara luas dari karya-karya Ibnu 'Arabi. Tapi Ibnu 'Arabi sendiri menarik refleksi-refleksi dan simbolisasi kreatif dari banyak generasi Sufi terdahulu; dan perbendaharaan kata teknisnya yang kompleks, pada gilirannya, datang mendominasi ekspresi literal yang ber-

urutan dari masalah-masalah transendesi dalam peradaban Islam, terentang dari puisi populer sampai pada spekulasi filosofis yang rumit. Dalam ungkapan-ungkapan puitisnya dalam bahasa Persia yang tiada tandingannya, misalnya, tema-tema sentral ini dalam karya Shadra dikenal secara maya oleh setiap orang dalam komunitasnya, bukan melulu elit teoretis yang kecil. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa semua refleksi tersebut atas isu-isu ini dalam latar belakang Islam —termasuk karya Mulla Shadra sendiri— secara niscaya muncul sebagai sebuah bentuk komentar atas Ibnu 'Arabi, apakah mendukung atau berlawanan. Apa yang dicatat bagi pengaruh yang besar ini, di antara yang lainnya, kedekatan perbendaharaan kata Ibnu 'Arabi sendiri yang dirujuk secara tidak langsung yang sangat kompleks dan simbolis pada ambiguitas penuh dari pengalaman transendensi yang aktual, dalam berbagai bentuknya. Pada level ini, Shadra dapat menggunakan kata-kata Ibnu 'Arabi sebagai kendaraan yang menunjuk kepada masalah-masalah praktis yang berulang tentang persiapan, teknik, organisasi sosial, dan implikasi-implikasi politis dan etis yang secara historis diasosiasikan dengan proses realisasi.

Pada level yang lebih intelektual, keambiguitasan yang dalam dari karya-karya Ibnu'Arabi telah membangkitkan tradisi yang panjang akan komentar-komentar yang berusaha menjadikan sebuah formulasi konseptual yang lebih sistematik dari titik pandang yang mendasarinya —apakah hal tersebut dinilai secara positif atau negatif— dan sebuah klarifikasi dari implikasi-implikasinya yang lebih konkret. Pada tingkatan yang lebih teoritis, perhatian utama dan kontribusi orisinal filsafat Shadra mempunyai akar-akar kontroversinya yang telah

dikembangkan secara jelas dalam tradisi ini. Secara spesifik, Shadra menaruh perhatian pada memerangi dua jebakan yang berulang dalam interpretasi ekspresi simbolis Ibnu 'Arabi (dan semua lainnya) bagi realitas transendensi. Yang pertama adalah untuk mengurangi simbol-simbol yang sering dimaksudkan sebagai paradoks tersebut menuju pada kesalahan-kesalahan yang absurd secara logis —dan secara etis membahayakan— ("monisme", "pantheisme", dsb), dengan mengabaikan ketegangan esensial antara kondisi transendensi dan persepsi umum kita akan realitas, dan secara sederhana mempertimbangkan simbol-simbol tersebut sesuai dengan logika dari yang terakhir, titik pandang yang tak tercerahkan. Jenis kedua kesalahpahaman yang berulang —yang untuk kesenangan kita akan rujuk di sini sebagai interpretasi "mistik"— adalah konsepsi pengalaman transendensi sebagai sejenis "pengetahuan" yang dibatasi pada sebuah bentuk simbolis partikular atau situasi awal, atas model yang biasanya kita pertimbangkan sebagai pengetahuan atau keyakinan. Kerancuan awal yang alami ini antara bentuk spesifik atau kesempatan yang di dalamnya kesadaran akan transendensi dapat muncul, dengan keuniversalitasan yang penuh dan tak dapat dibayangkan, merupakan sebuah jalan pintas yang bahaya dan keluar sebelum waktunya dari proses realisasi yang sedang berlangsung: Filsafat Shadra ditujukan pada penampakan landasan-landasan universal godaan ini dan bentuk-bentuknya yang lebih umum dalam zamannya, karena manifestasi-manifestasi individualnya sungguh banyak.

4. *Suhrawardi*. Pada zaman Shadra, tulisan-tulisan filsafat Suhrawardi (syahid tahun 587/1191, pada umur 38 tahun)

tidak tampak menarik perhatian sebagai sejenis pemisahan yang sama dan koneksi-koneksi sosial yang kompleks sebagaimana tiga mazhab yang telah kita kaji. Daripada membentuk dasar bagi sebuah mazhab yang independen, mereka jelas lebih merupakan pilihan-pilihan intelektual lain yang menghadang kelompok kecil elit dari para filosof terpelajar. Kita menyebutkan Suhrawardi di sini karena "kebijaksanaan (atau filsafat) Iluminasi" (*hikmat al-Isyraq*) adalah pendahulu yang sangat langsung dan sangat berpengaruh pada upaya filosofis Shadra sendiri, dalam sumber-sumber ujicoba dan konsentrasinya atas masalah transendensi, dalam sumber konseptualnya (secara kreatif membahas kembali masalah-masalah dan perbendaharaan kata filsafat Ibnu Sina dalam cahaya masalah ini), dan dalam tujuan-tujuan politik yang lebih komprehensif — yaitu, dalam upaya untuk mempengaruhi simbol-simbol dan interpretasi-interpretasi transendensi dalam komunitas yang lebih besar. Karya Shadra dalam kenyataannya dapat dipahami sebagai suatu penyempurnaan dan perluasan dari masa muda Suhrawardi serta upaya-upaya perintis: perubahan-perubahan penting dalam pendekatan Shadra sendiri (seksi C4 di bawah) tampaknya sudah sangat dipengaruhi oleh refleksi yang lebih dewasa akan sebab-sebab dan pelajaran-pelajaran akan nasib Suhrawardi.

C. TANGGAPAN SHADRA

Semua tulisan Shadra diorientasikan terhadap realisasi pada banyak level, dari realitas noetik transendensi yang dia sebut, di antara banyak yang lainnya, "Kebijaksanaan Transenden" (*al-hikmah al-muta'aliyah*) atau "Kebijaksanaan Arsy

Ilahi" (*al-hikmah al-'arsyiyah,* judul dari karya yang diterjemahkan di sini). Ini adalah Sumber noetik dari sebuah kesadaran batin dan pandangan pada realitas wujud yang, dalam pandangannya, telah diungkapkan berulangkali dalam kehidupan dan perkataan "al-hukama al-mutaallihun" dan "manusia sempurna" — mereka adalah para nabi yang tercerahkan, para filosof, dan orang-orang suci yang ada dalam setiap komunitas sepanjang sejarah. Maka pada level teoritis, tulisan-tulisan Shadra dirancang untuk menunjuk pada realitas tersebut yang mendasari secara historis semua simbol-simbol transendensi yang diketahui — dan pada saat yang sama, menghilangkan beberapa dari banyak rintangan-rintangan intelektual menuju sebuah visi yang lebih jelas pada taraf tertentu dari realitas dan implikasi-implikasinya yang lebih besar. Upaya terakhir ini, dia indikasikan, memerlukan sebuah pembaharuan dan pengarahan yang terus menerus dari "kebijaksanaan resmi" (*al-hikmah al-rasmiyah*) yang merupakan sifat umum yang tersebar luas dari interpretasi-interpretasi tradisional yang menjadi perantara bagi pemahaman simbol-simbol transendensi yang membimbing dalam komunitas secara keseluruhan: kebijaksanaan atau filsafat, dalam semua bentuknya, adalah "pengembalian" dari simbol-simbol tersebut pada tujuan-tujuan orisinalnya.

Beberapa faset "filsafat resmi" pada zaman Shadra telah disebutkan secara ringkas. Seksi ini mengikhtisarkan sifat-sifat utama dari upaya pembahasannya kembali yang orisinal akan semua tradisi tersebut, seperti yang diilustrasikan dalam al-Hikmah al-'Arsyiyah, dan yang jauh lebih panjang dalam tulisan-tulisan lainnya. Apresiasi yang komplit dari tujuannya

juga memerlukan pertimbangan dari para pemirsa yang berbeda dan asumsi-asumsi yang dia mungkin harapkan untuk membalas tulisan-tulisannya; dimensi-dimensi tanggapannya tersebut didiskusikan dalam seksi D dan E di bawah. Di sini kita akan mengkonsentrasikan pada ciri-ciri formal reinterpretasinya akan masing-masing tradisi tersebut yang didiskusikan dalam seksi yang terdahulu. Juga, untuk merintangi sebuah kesalahpahaman yang umum, perlu ditekankan bahwa perhatian utamanya dalam masing-masing kasus ini agaknya tidak untuk menggantikan atau mengkoreksi masing-masing disiplin itu sendiri (yaitu, seperti dipahami secara tradisional), sebanyak hal itu dalam mengarahkan para pembaca yang memulai dari setiap jalan ini menuju realitas umum yang mendasari interpretasi-interpretasi divergen tersebut. Tulisan-tulisan Shadra, seperti yang dia bayangkan, itu sendiri hanya bagian lain yang dimaksudkan untuk merealisasikan sebuah pemahaman yang telah dicapai —dan dapat diungkapkan— beberapa kali sebelumnya.

1. *Kalam*. Perlakuan Shadra akan teologi kalam sangat dekat mengikuti pendekatan ganda dari para filosof Islam terdahulu: dia secara sistematis merusakkan argumentasi-argumentasi dan tuntutan-tuntutannya menuju kebenaran filosofis, sementara pada saat yang bersamaan membersihkan jalan bagi sebuah pencocokan kembali dari makna-makna ambivalen yang dimaksud secara orisinal dari bahasa teologisnya, seperti hal-hal tersebut dipahami oleh para filosof yang benar. Konsepsi Shadra yang diperluas dari kelompok terakhir ini untuk memasukkan "para ahli hikmah ketuhanan" dan "para arif" yang

tercerahkan tidak mempengaruhi persetujuan dasarnya pada poin ini dengan para pendahulu filosofisnya, yang telah melihat kalam sebagai sebuah ekspansi dialektika yang berbahaya dari keyakinan populer —mereka sendiri berguna, dan dalam setiap kasus tak dapat dihindarkan di antara khalayak ramai— ke dalam ideologi resmi yang eksklusif yang dapat menyumbat semua penyelidikan asli dan pengejaran kebijaksanaan yang merupakan akhir utama manusia, dan yang akan secara tepat membimbing komunitas yang jauh lebih besar. Dalam kenyataannya, Shadra sering merujuk secara tak langsung pada (dan kadang-kadang bahkan disebutkan secara eksplisit) koneksi esensial antara tirani dan kekuasaan dalam banyak komunitas Islam dari sebuah kelas teolog dan ahli hukum yang konsepsinya akan "Tuhan" adalah dari sebuah monarki yang sewenang-wenang yang tak dibatasi dengan akal. Untuk meyakinkan, posisi-posisi kalam yang Shadra sering serang adalah mereka dari para penulis Suni seperti Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1209). Tapi prosedur-prosedur dan kesimpulan-kesimpulan Razi tidak sungguh-sungguh berbeda dalam substansi dari apa yang ada dalam teologi (dan tipe yang lebih umum dari keyakinan) yang mendasari pemahaman Syaihisme para legalis yang dominan: Shadra mengijinkan pembaca punya yang perspektif untuk menarik kesimpulannya sendiri.

Pada saat yang sama, juga mengikuti preseden-preseden filosofis terdahulu, Shadra sangat hati-hati untuk tidak mengkontradiksikan secara terbuka atau melemahkan dasar formula dan asumsi-asumsi dari keyakinan populer yang naif. Dalam kenyataannya, pada dua hal di mana sebagian para filosof Aristotelian dicurigai secara keji atas pengkontradiksian keya-

kinan-keyakinan religius dasar — yaitu, penciptaan dunia dan kebangkitan kembali universal yang bertubuh, filsafat Shadra mengandung formula baru yang secara lahiriah jauh lebih dekat persetujuannya dengan dogma-dogma umum daripada posisi-posisi para filosof terdahulu. (Realitas yang mendasari ungkapan-ungkapan tersebut akan didiskusikan dalam Bab V dan VI di bawah). Menurut para filosof Islam terdahulu (dan juga para Sufi tertentu), ambivalensi makna fundamental ini merupakan sebuah aspek esensial yang mempunyai maksud tertentu dari simbol-simbol wahyu: bukan karena pemahaman yang populer dan literal adalah sebuah penipuan yang mempunyai maksud dari kebanyakan, tapi karena makna filosofis utamanya (dalam pandangan Shadra, Realitas Wujud atau transendensi) merujuk pada sebuah level realisasi, dari pengalaman dan pemahaman akan sesuatu yang mendalam, yang biasanya tidak ditemukan dalam manusia dan karenanya tidak dapat diungkapkan secara literal. Upaya-upaya untuk mengungkapkan bentuk realisasi tersebut secara terbuka —seperti paradoks-paradoks ekstatis terkenal para Sufi— karena itu hanya dapat mengarah pada kesalahpahaman yang berbahaya dalam kebanyakan kasus. Kebijaksanaan khusus dari para nabi, dalam pandangan ini, karenanya terdiri dari sebagian pemakluman simbol-simbolnya yang dapat berfungsi secara efektif atas kedua dataran pemahaman, dengan ambiguitas yang cukup untuk membimbing dengan tepat individu-individu yang telah mempersiapkan diri pada sebuah pengenalan yang mungkin terjadi dari maksud filosofis yang lebih dalam. Tulisan Shadra sendiri, seperti yang dijelaskan pada beberapa poin di bawah (rujuk III-E, IV-C, V-B, VI-B), merefleksikan

sebuah kesadaran yang seksama dan aplikasi hati-hati dari pemikiran yang mendalam ini.

Aspek terakhir yang penting dalam pemikiran kalam Shadra adalah perlakuannya akan Imamah, sebuah isu yang tentu saja mempunyai implikasi-implikasi praktis yang krusial dalam latar belakang Syiah di mana dia menulis tentangnya. Di sini dengan mudah dapat dicatat bahwa sekali lagi perlakuan filosofisnya akan subjek tersebut dalam al-Hikmah al-'Arsyiyah dan karya-karya lainnya disebar dengan penuh perhitungan dalam seksi-seksi yang berbeda, dan diseimbangkan dengan ungkapan-ungkapan formula yang saleh yang akan jelas cocok dengan konsepsi historis populer tentang para Imam. Ini adalah daerah yang di dalamnya kesalahpahaman dari apa yang dimaksudkan dengan "mengetahui Imam" dapat secara jelas menuntun pada kerancuan-kerancuan yang berbahaya: Ada sejarah yang panjang dan bahkan keji dari pergerakan sektarian Syiah dan kebangkitan mesianisme yang mengelilingi tokoh-tokoh karismatik —termasuk Dinasti Safavid awal— yang telah mengklaim suatu bentuk hak istimewa untuk mengakses pada kebijaksanaan dari para Imam (sering dipahami dalam pengertian politik atau keduniawian), atau status yang mirip yang diungkapkan dalam istilah-istilah Sunni (seperti kutub atau mahdi). Pemahaman Shadra mengenai imam membawa pada sebuah arah yang sangat berbeda.

2. *Metafisika Ibnu Sina.* Ada tiga aspek dasar pada adaptasi kreatif Shadra terhadap tradisi filosofis Ibnu Sina. Pertama dan yang sangat penting, terdapat klaimnya akan "penyelesaian" metafisika tersebut dengan memperbaiki sentralitas

masalah transendensi dan realitas Wujud. Dipandang secara historis, aspek ini muncul sebagai sebuah penulisan kembali secara sistematis pengalaman pandangan-pandangan batin dasar Ibnu 'Arabi dan Suhrawardi (juga para filosof Platonik terdahulu) dalam istilah-istilah bahasa dan struktur pemaparan metafisika Ibnu Sina tradisional (rujuk B-3 dan 4 di atas). Sampai pada batas tertentu, Shadra membangun di atas upaya-upaya awal yang mirip dengan yang dilakukan Suhrawardi, tapi dengan sebuah perbedaan yang besar yaitu bahwa Suhrawardi secara tipikal mengungkapkan penglihatan batinnya mengenai transendensi apakah secara oposisi langsung pada interpretasi-interpretasi Ibnu Sina yang berlaku atau dalam sebuah simbolisme personal yang kompleks, sementara Shadra lebih sering memperlakukan kontribusinya sendiri sebagai sebuah penyelesaian dari atau pengembalian kembali pada maksud-maksud para filosof terdahulu (khususnya Plato).

Perlakuan yang harmonis secara sadar dari para filosof terdahulu (sekurang-kurangnya jika dibandingkan dengan sifat yang lebih tak mengenal kompromi dari Shadra terhadap para penulis kalam) adalah sebuah tema yang berulang dalam buku-bukunya, dan hal itu jelas merefleksikan hal-hal yang memenuhi pikirannya dalam mengkoreksi sesuatu baik yang berhubungan dengan ekses-ekses etis dan irasional yang darinya para Sufi dan kelompok-kelompok yang berkaitan secara luas dihukum, maupun kesalahpahaman-kesalahpahaman umum yang sama dari maksud-maksud praktek mereka dan perkataan-perkataan paradoksnya. Karena itu, sisi lain dari penyisipan elaborasinya akan masalah transendensi dalam tradisi filosofis klasik, adalah bahwa dia melihat tradisi postulat-

postulat esensial dari *intelegible* yang menata dunia tersebut, dan dari sebuah landasan umum komunikasi dan uraian rasional, sebagai puncak dan sangat tergantung kepada Realitas yang direalisasikan dalam kondisi transendensi.

Karenanya "logika transendensi" yang merupakan subjek utama dari tesis-tesis metafisika orisinal Shadra tidak dipandang sebagai lawan terhadap, atau yang agaknya menggantikan logika dari, bentuk-bentuk persepsi kita yang biasa dan tak tercerahkan yang dimanifestasikan dalam sistem ilmu pengetahuan alam,logika, dsb. dari Aristotelian (dan Ptolemaik serta Galenik). Dua jenis penjelasan, yang dia tunjukkan, sangatlah kompatibel —dengan syarat bahwa seseorang sudah merealisasikan secara aktual level pengalaman tertentu kepada yang dirujuk oleh bahasa metafisika— dan dia mencoba secara rinci memperlihatkan bagaimana dan mengapa hal ini seperti itu. Apa yang Shadra sedang tunjukkan adalah dapat diungkapkan secara negatif sebagai pengenalan bahwa realisasi terdalam transendensi itu tidak melibatkan secara esensial "pengetahuan" setiap objek baru, fakta atau keadaan materi peristiwa-peristiwa tersebut: itu merupakan dimensi yang unik dari kesadaran yang membatasi sifat alami noetik yang terdalam dari manusia, dan tak ada hubungannya secara langsung dengan akuisisi atau perbaikan konseptual setiap pengetahuan atau sekumpulan keyakinan. Rincian dari negasi-negasi dapat berlanjut tak terbatas, tapi poin esensialnya adalah perbaikan pengenalan ini dapat diaplikasikan kepada kebingungan yang berlanjut antara pengalaman pencerahan yang tak sempurna dengan bentuk-bentuk pengetahuan dan keyakinan, perbedaan-perbedaan yang lebih umum yang tidak selalu dibuat

secara jelas dalam Ibnu 'Arabi, Suhrawardi dan lainnya yang telah merefleksikan subjek ini. Tetapi, perlu segera ditambahkan bahwa diskusi Shadra dalam dirinya sendiri dapat membawa sedikit realitas positif dan nilai intrinsik kondisi transendensi, seperti yang telah kita sebut, yaitu merupakan sesuatu yang dia asumsikan secara mendasar. Dan bahkan aspek perbaikan dari diskusi-diskusi tersebut hanya berarti bagi pembaca yang sesungguhnya terlibat dalam proses realisasi, karena yang positif dan secara pasti meyakinkan "bukti" dari pemilihan metafisika Shadra terletak dalam pendalaman pengalaman pribadi atas kondisi yang mereka rujuk.

Fakta terakhir —bahwa premis-premis esensial yang didasarkan pada pengalaman dari metafisika Shadra tidak secara sama diberikan dan sulit untuk diperoleh— mendasari ciri besar ketiga dalam adaptasinya akan tradisi Ibnu Sina terdahulu, yang merupakan daya ingat akan pemahaman umumnya mengenai hubungan agama dengan filsafat. Motivasi-motivasi dan asumsi-asumsi dasar dari perspektif tersebut didiskusikan di atas (B-3), dan beberapa implikasi lebih jauhnya pada gaya penulisan Shadra akan dikaji dalam III-E di bawah. Di sini cukup ditambahkan bahwa fokus Shadra atas pengalaman transendensi hanya akan cenderung untuk mengkonfirmasikan pemikiran-pemikiran yang bersifat membimbing dari para filosof terdahulu: jenis "pengetahuan" metafisika ini bahkan jauh lebih mengikat dengan perbedaan-perbedaan mendasar dalam bakat bawaan individu, dan tampaknya bahkan lebih dekat berhubungan dengan pengenalan relativitas normanorma dan aturan-aturan sosial partikular yang berpotensi membahayakan. Meskipun pada saat yang sama, fokus yang

hampir eksklusif Shadra atas pertanyaan transendensi dan jalan-jalan realisasi sungguh menuju pertanyaan nilai relatif —jika bukan realitas— dari apa yang para filosof terdahulu sudah pertimbangkan sebagai "pengetahuan" (yaitu, bentuk-bentuk dan keteraturan alam fisik), dalam hubungannya dengan domain-domain psikis yang jauh lebih ekstensif atau realitas inkorporeal yang dieksplorasi oleh yang lain yang mungkin belum dikenal sebagai "para filosof".

3. *Ibnu 'Arabi dan Sufisme.* Penataan kembali oleh Shadra tulisan-tulisan Ibnu 'Arabi dan tradisi Sufisme yang kompleks yang mereka wakili mempunyai dua aspek esensial yang sama. Pada satu sisi, dia menggunakan kutipan-kutipan yang ekstensif dari karya-karya tersebut yang mengindikasikan landasan-landasan yang didasarkan pada pengalaman yang tak dapat diabaikan dari diskusi-diskusinya serta masalah-masalah yang konkrit yang timbul bagi setiap individu sepanjang "perjalanan" realisasi, pada level apapun yang dipertimbangkan. Pada sisi lainnya, dengan mempertimbangkan pertanyaan-pertanyaan ini dalam konteks yang lebih besar dan secara eksplisit universal dari tradisi filsafat Ibnu Sina, dia dapat mengklarifikasi masalah yang krusial dari manifestasi-manifestasi yang lebih besar dan hubungan-hubungan realitas transendensi dalam hubungannya dengan aspek-aspek eksistensi manusia lainnya — terutama, pengetahuan kita akan alam fisik dan konvensi-konvensi keyakinan yang kompleks serta standar-standar kelakuan yang benar yang berhubungan dengan individu dan masyarakat. Refleksi atas konteks yang lebih besar dari pertanyaan transendensi membawa kepada sebuah apresiasi tugas

historis dan transhistoris serta maksud-maksud yang lebih besar dari para nabi.

Hal ini benar apakah pembaca Shadra memulai dari sisi Ibnu 'Arabi atau dari beberapa aspek lainnya, seperti dari para filosof beraliran Ibnu Sina: dua aspek tersebut sama-sama tak dapat diabaikan. Dalam kasus terakhir, pembaca akan menemukan pengaruh dari Ibnu 'Arabi (dan pengalaman transendensi serta tradisi-tradisi yang lebih besar yang ia wakili) sedemikian merembet sehingga jika dia ingin memahami semua tulisan Shadra, dia pertama kali akan mendapatkan premis-premis esensial lainnya tersebut dan mengorientasi kembali pemikirannya dalam istilah-istilah perspektif yang mereka perlihatkan. Tetapi perbedaan antara filsafat Shadra dan tulisan-tulisan Ibnu 'Arabi —dan bahkan, sebagian besar literatur, disiplin-disiplin, dan organisasi-organisasi Sufisme praktis yang mereka wakili— sangatlah nyata. Perbedaan fundamental sangatlah jelas jika seseorang membandingkan al-Hikmah al-'Arsyiyah dengan karya-karya lain yang relatif lebih populer seperti karya-karya Ibnu'Arabi.

Dalam filsafat Shadra, ada sebuah pergeseran yang tegas dalam fokus dari proses transformasi individual —meskipun hal tersebut selalu dipraasumsikan dalam refleksi-refleksinya— menuju sebuah perspektif yang lebih komprehensif. Dari pendirian seperti ini, integrasi proses individu dengan faktor-faktor yang biasanya diperoleh dengan tanpa susah payah, seperti konteks sosial, politik, dan religius menjadi pertanyaan-pertanyaan yang terbuka dan tak dapat dihindarkan. Dalam kenyataannya, tentu saja masalah seperti itu dalam setiap kasus selalu muncul sepanjang jalan realisasi. Dalam sejarah Islam,

seperti yang Shadra sadari sepenuhnya, salah satu pertanyaan yang sering berulang yaitu yang berkaitan dengan Sufisme (atau proses yang lebih jauh dari kesempurnaan manusia), dasar-dasar, interpretasi, dan aplikasi dari Hukum Agama yang komprehensif. Filsafat Shadra, dalam sebuah pengertian, dimulai dan diakhiri dengan sejenis pertanyaan tersebut: hal ini tidak —dan tak dapat— berujung dalam sebuah program tunggal atau formula universal bagi tindakan dan keyakinan. Mungkin, salah satu kontribusinya yang sangat bernilai bagi para pembaca yang sungguh-sungguh memahami perspektif-nya, adalah sebuah penglihatan batin yang lebih dalam kepada ketakberujungan dan bahaya-bahaya dari bentuk keinginan tersebut. Apa yang dapat dilakukan adalah untuk menolong memperlihatkan situasi kemanusiaan yang lebih besar, komunitas konstan yang aktual dari wujud, dalam cahaya yang darinya tindakan dan pembicaraan yang secara positif efektif adalah mungkin dalam berbagai kesempatan. Atau seperti yang Shadra ungkapkan tentangnya, hal itu dapat menolong seseorang menemukan siapa "imam" yang sesungguhnya itu.

4. *Suhrawardi*. Shadra, seperti yang telah kita sebut, secara dasar memahami "filsafat (atau kebijaksanaan) Iluminasi" Suhrawardi (*hikmah al-isyraq*) sebagai suatu upaya lebih awal, sepanjang garis pemahaman yang sama seperti karyanya sendiri, menggunakan tujuan-tujuan umum dan pendekatan-pendekatan serta banyak dari sumber-sumber yang sama — khususnya kontribusi dari para Sufi paripurna dan tradisi filsafat Ibnu Sina. Perbaikan dan penambahan Shadra atas karya Suhrawardi sangatlah jelas dalam empat lapangan utama: a. asi-

milasi materi-materi yang jauh lebih ekstensif dari tradisi kontemplatif Islam (khususnya sumber-sumber Syiah, tapi juga Ibnu 'Arabi) dan dari para penulis filsafat dan teolog kemudian; b. analisis filosofis simbolisme metafisik Suhrawardi sendiri (khususnya elaborasi citranya akan Cahaya kosmis dan "iluminasi"); c. koreksi inkonsistensi-inkonsistensi teoretis tertentu dan residu-residu dari sebuah titik pandang "Peripatetik" atas pertanyaan-pertanyaan metafisis yang penting; dan d. bukti dari refleksi ekstensif atas pelajaran-pelajaran dan sebab-sebab yang mendasari kesyahidan Suhrawardi serta ketidakefektifan historis yang relatif. Karena perlakuan Shadra akan simbolisme yang lebih orisinal dari Suhrawardi mengikuti garis yang sama seperti pemahamannya akan materi-materi religius Islam yang mirip (khususnya dalam Ibnu 'Arabi), hanyalah dua poin terakhir yang perlu didiskusikan di sini.

Satu contoh yang penting dari koreksi Shadra terhadap Suhrawardi dalam al-Hikmah al-'Arsyiyah (II-A, prinsip 5 dan 11) berkaitan dengan status ontologis wujud psikis yang non fisik; dalam bahasa religius, hal ini dinyatakan sebagai pertanyaan akan "pembangkitan kembali yang bertubuh". Seperti yang Shadra tunjukkan dengan tepat, penjelasan Suhrawardi atas isu ini (dalam hubungannya dengan jiwa "alam imajinal", alam *mitsal*) menggunakan analogi bentuk-materi dalam sebuah cara yang tidak mencukupi untuk mengklarifikasi perbedaan fundamental antara materi fisik elementer dan perwakilan "materi" psikis yang inkorporeal. Kegagalan untuk membuat perbedaan tersebut, dan untuk mengenal otonomi wujudi yang penuh akan realitas psikis, sangat dekat berhubungan dengan fokus Neoplatonis yang lebih secara tradisional dari

Suhrawardi atas pengabdian jiwa-jiwa langit dan intelegensi-intelegensi serta hierarki-hierarki malakuti — sebuah ciri yang secara total hilang dari filsafat Shadra. Hal tersebut juga menyisakan ruang bagi sebuah kebingungan potensial terhadap "mengetahui" (atau "pencerahan", dalam bahasanya) yang transenden dari Suhrawardi dengan epistemologi Ibnu Sina tradisional atas abstraksi dari bentuk-bentuk materi alam. Koreksi ini memberi ilustrasi sebuah kecenderungan umum dalam perlakuan Shadra atas sumber-sumbernya yang lebih mistik: dia jauh lebih hati-hati daripada Suhrawardi (atau para penulis Sufi lainnya yang mirip) untuk memperlihatkan cara jenis khusus "mengetahui" (ma'rifat) yang muncul dari kondisi pencerahan tidak berkontradiksi atau menambah pada isi objek partikular dari cara-cara kita yang biasanya yang tak tercerahkan dari pemahaman kita akan dunia fisik dan sosial. Sebaliknya, Suhrawardi —seperti Ibnu 'Arabi dan yang lainnya yang lebih menaruh perhatian dalam membawa pengenalan transendensi yang didasarkan pada pengalaman aktual— sudah sering mengkonsentrasikan dalam "perbedaan" yang radikal namun tak mempunyai kekhususan dari jenis pengalaman ini. Tetapi retorika yang cocok untuk tujuan tersebut, meskipun berguna, dapat juga membawa pada angan-angan yang berbahaya serta pengharapan-pengharapan yang tak mempunyai jaminan. Keseluruhan upaya konseptual yang rinci dari Shadra ditujukan sebagian besar pada penghilangan kesan-kesan yang salah dari "irrasionalisme" (atau bahkan lebih buruk) yang terhadapnya jenis retorika tersebut sudah sering muncul.

Akhirnya, tulisan-tulisan Shadra —yang penting untuk dicatat, bermula dari bagian akhir dari hidupnya— mereflek-

sikan sebuah sikap yang jauh lebih waspada dan kompleks terhadap simbolisme religius yang ada dan yang menguasai bentuk-bentuk interpretasi umum. Hal ini secara sederhana banyak berhubungan dengan umur dan pengalaman yang lebih besar. Dalam setiap kasus, karya Shadra tidak berusaha untuk mengimpor atau memulihkan sebuah simbolisme pencerahan yang baru, seperti upaya penataan kembali dari Suhrawardi atas kiasan Neoplatonik dan Persia pra Islam: dia menggunakan interpretasi dari tradisi (hadits) Syiah bagi tujuan yang sama. Tidak pula, sejauh yang kita tahu, Shadra sungguh-sungguh mengharap bagi tuntutan yang tidak masuk akal serta radikal dari sebuah doktrin baru partikular, praktek ritual, atau titik pandang, dalam cara yang terbukti Suhrawardi cari untuk mempengaruhi penguasa Aleppo (putra Sultan Saladin) dan yang lainnya dalam lingkarannya.

Ada sebuah ketegangan dramatis yang hidup dalam banyak tulisan-tulisan Suhrawardi, meskipun dia kadang-kadang berpikir bahwa halangan-halangan terbesar pada realisasi transendensi yang lebih luas adalah hal-hal yang eksis dalam level pemahaman dan "pengetahuan" publik. Karya Shadra yang dewasa memperlihatkan lebih sedikit tanda dari pengharapan-pengharapan duniawi yang ekstrim seperti itu: dia tidak dapat dengan mudah dituduh —seperti Suhrawardi— atas tuntutan-tuntutan pada kenabian. Dua seksi berikut ini ditujukan terutama pada jenis yang berbeda dari keefektifan tulisan-tulisan Shadra.

D. PARA PEMIRSA

Tulisan-tulisan Shadra mengasumsikan dua level penga-

ruh primer yang berhubungan dengan tradisi-tradisi yang berbeda yang telah kita sebut: ada para pemirsanya yang langsung, sebuah kelompok kecil dari para ulama yang sangat terdidik, yang dilatih untuk kebanyakan bagian dalam sekolah-sekolah agama dan sekurang-kurangnya secara supervisial dikenal dengan beragam disiplin teoritis (semua dalam bahasa Arab) yang diperlakukan dalam filsafatnya, dan ada sejumlah para pemirsa yang tidak langsung, yang bersama-sama membentuk komunitasnya yang lain, yang pemahaman agamanya —dalam latar belakang yang memperluas secara virtual pada setiap bidang kehidupan— diasumsikan sepenuhnya dibimbing dan diarahkan, dengan berbagai cara, dengan interpretasi-interpretasi dari para ulama yang terdidik tersebut. Asumsi dari pengaruh tak langsung yang substansial ini, meskipun hal tersebut mungkin dipahami dan dilatih dalam berbagai cara yang sangat berbeda, adalah biasa secara virtual bagi semua para pembaca Shadra. Beberapa dimensi dari asumsi ini telah disebutkan, dan hal-hal penting lainnya diikhtisarkan dalam seksi berikutnya. Penjelasan kami di sini dibatasi pada kelompok yang berbeda dari para pembaca yang melek yang baginya karya Shadra tersebut dikarang.

Poin sangat penting yang berhubungan dengan para pembaca tersebut adalah hal yang dalam banyak kasus mereka tidak dapat secara tegas diidentifikasi dengan salah satu dari tradisi-tradisi atau disiplin teoritis yang telah kita diskusikan: Pendidikan Shadra sendiri yang multi dimensi dan pendekatan intelektualnya memang merupakan pengecualian pada periode ini. Seseorang yang dilatih dalam filsafat Ibnu Sina, misalnya, nampaknya akan mudah dikenal dengan teks-teks kalam stan-

dar dan dengan sebagian besar komentar atas Ibnu 'Arabi; dan banyaknya persamaan adalah benar, pada tingkat tertentu, bagi individu yang kesetiaan utamanya mungkin pada suatu tradisi yang berbeda. Ringkasnya, masing-masing tradisi telah mengembangkan peralatan intelektualnya sendiri bagi pengecualian atau penyatuan tujuan-tujuan dan pendekatan-pendekatan utamanya dari yang lainnya, dan semua menggunakan sebuah perbendaharaan kata teologi kalam umum untuk menyampaikan perbedaan-perbedaan yang sangat real tersebut pada pemirsa yang lebih umum. (Situasi dalam abad pertengahan Barat juga analogi dengan hal tersebut).

Karena itu tulisan-tulisan teoritis Shadra, secara langsung ditujukan pada kompetisi klaim-klaim dan implikasi-implikasi dari tradisi-tradisi yang berbeda ini di antara sebuah kelompok kecil dari para intelektual yang sangat terlatih. Dan hal itu ditulis —seperti hampir semua karya-karya lanjutan dalam tradisi-tradisi tersebut— untuk diajarkan dan dikomentari secara oral, dalam sebuah situasi di mana keinginan-keinginan dan persiapan masing-masing siswa dapat dinilai dan secara tepat dibimbing. Pada level itu, hal yang sangat pasti, sejauh subjek utama karya Shadra dipertimbangkan, adalah kecenderungan dan orientasi batin siswa yang berhubungan dengan masalah transendensi. Dari titik pandang tersebut, para pembaca yang potensial dapat secara kasar dibagi kedalam empat kelompok.

1. *Kelompok Pertama*, mungkin terdiri dari para filosof dan teolog sangat terpelajar yang pendekatan utamanya pada isu-isu yang dimunculkan oleh Ibnu 'Arabi (seperti pada disiplin mereka sendiri) yang cenderung menjadi teoritis

dan konseptual. Mereka mungkin bahkan sangat memahami atas tradisi-tradisi dari komentar-komentar para ulama terhadap Ibnu 'Arabi dan Suhrawardi, tapi mungkin sering dipandang rendah atau curiga terhadap ungkapan-ungkapan yang lebih populer dari Sufisme dan Syiahisme esoteris. Sikap mereka terhadap sebagian besar bangunan para ulama religius yang dogmatik dan yang secara relatif bodoh kemungkinan merupakan sebuah kombinasi hati-hati dari kerendahan diri intelektual dan sikap hati-hati.

2. *Kelompok kedua,* kelompok yang agaknya lebih kecil yang mungkin terdiri dari individu-individu seperti Shadra sendiri (atau Suhrawardi), yang dilatih mempunyai kemampuan dalam disiplin-disiplin teoretis, tapi dengan simpati batin yang lebih dikembangkan dan kesadaran akan masalah-masalah dan prospek-prospek yang dimunculkan oleh pengalaman transendensi. Seperti seseorang yang mungkin telah siap mencurahkan refleksi yang telah dipertimbangkan pada dilema-dilema realisasi seperti hal tersebut telah muncul dalam kehidupan mereka sendiri dan dalam tokoh-tokoh dan pergerakan-pergerakan Islam yang terdahulu.
3. *Kelompok ketiga* —lebih besar dari salah satu dari kedua di atas— mungkin mereka para pemula yang relatif "pandai" (beberapa dari mereka para pencari yang tulus dan para filosof potensial) yang, meskipun melek dalam bahasa Arab, tidak sangat terpelajar, dan yang kecenderungan batinnya akan filsafat secara menyeluruh mengarahkannya pada satu atau yang lainnya dari kelompok

yang baru saja kita sebut.

4. *Kelompok keempat* —kemungkinan yang terbesar dari semuanya— mungkin yang secara longgar diklasifikasikan sebagai "para musuh yang potensial". Mungkin termasuk di dalamnya semua mereka, khususnya di antara para ustadz Syiah yang kurang canggih dan secara relatif tak terdidik, yang sudah mempunyai kecenderungan mengetahui satu atau lebih tradisi-tradisi yang di dalamnya Shadra berkarya sebagai sesuatu yang tak berguna atau secara heretiks berbahaya dan tidak Islami, atau kedua-duanya. Dalam setiap kasus, mereka hanya akan memahami apa yang dia sedang upayakan untuk dilakukan dalam istilah-istilah dari sekumpulan prakonsepsi mereka tentang tradisi-tradisi yang lainnya itu — biasanya dipahami sebagai pengajaran suatu "doktrin" tertentu atau himpunan keyakinan (yaitu, sebuah "filsafat" dalam pengertian populer dari istilah tersebut).

Tulisan Shadra diarahkan, dengan penekanan yang berbeda, pada mempengaruhi semua kelompok ini, sesuai dengan kapasitas spesifik dan latar belakang dari masing-masing. Maksud-maksud yang berbeda tersebut mensyaratkan sebuah gaya penulisan yang dapat membawa beberapa level makna secara simultan. Beberapa asumsi yang mendasari konstruksi retoris yang rinci tersebut, sedemikian indahnya diilustrasikan dalam *al-Hikmah al-'Arsyiyah,* dikaji dalam seksi berikut ini.

E. RETORIKA: ASUMSI-ASUMSI ESOTERISISME

Signifikansi asumsi-asumsi esoterisisme serta tulisan yang

multivalen, yang secara tepat terselubung dan tersebar luas di antara para pembaca terdidik dalam komunitas Shadra, mungkin terlalu dibesar-besarkan. Poin pertama yang harus dibuat, ketidakdikenalan akan gaya tulisan ini bagi kebanyakan para pembaca modern, adalah bahwa asumsi-asumsi ini pada kenyataannya secara maya universal, dalam berbagai bentuk, sepanjang kebudayaan Shadra: hampir tidak ada tulisan Islami terkini, di luar disiplin-disiplin filologis sempit, dapat dengan tepat diapresiasi tanpa sebuah kesadaran yang diinformasikan dari faktor-faktor yang merembet ini.

Poin krusial yang kedua adalah bahwa jenis tulisan ini didiktekan oleh pemikiran-pemikiran manusia tertentu yang umum, rasional, dan realistis. Hal ini tak berhubungan dengan sebuah "pengajaran rahasia", makna-makna tersembunyi, atau setiap bentuk lain dari yang mempunyai maksud mistifikasi. Pertimbangan-pertimbangan yang memberikan gaya penulisan Shadra ini secara mendasar ada tiga: mereka harus berhubungan dengan keadaan-keadaan politik dan sosial spesifik yang dia tulis di dalamnya: perbendaharaan kata teknis dan asumsi-asumsi pengoperasian umum dari disiplin-disiplin spesifik yang dia bekerja dengannya; serta level-level pemahaman yang tidak dapat diajarkan atau dijelaskan "secara literal", tapi hanya diungkapkan secara tidak langsung atau dirujuk secara tidak langsung, melalui sombol-simbol yang realitasnya jelas hanya bagi seseorang yang menggunakan penglihatan atau pengalaman batin orisinal yang menentukan. Masalah-masalah dengan dua kelompok faktor yang pertama, meskipun mereka sangat kompleks dalam tulisan Shadra, adalah historis secara mendasar dalam alam dan dapat secara perlahan-lahan

diklarifikasi pada suatu tingkat yang tinggi; banyak materi dalam pengantar ini dan dalam penjelasan pada terjemahan dimaksudkan untuk menjelaskan ciri-ciri tulisan Shadra tersebut. Kelompok terakhir pertimbangan-pertimbangan ini sungguh merupakan suatu yang universal dan diaplikasikan bagi setiap orang —para filosof, mistik, dan para penyair— yang pernah menulis atau berbicara mengenai subjek-subjek partikular ini. Pada level ini, di mana kesiapan individu begitu penting, peranan komentar lisan atau studi privat sangatlah esensial. Upaya untuk mengurangi penglihatan-penglihatan batin ini pada sebuah "doktrin" yang sistematis atau pengajaran tertulis hanya memberi sebuah parodi kasar dari maksud-maksud penulis.

Komentar-komentar berikut hanya menunjukan cara-cara yang paling umum yang di dalamnya pertimbangan-pertimbangan tersebut berhubungan dengan komposisi dan pembacaan buku-buku Shadra. Perlu dicamkan bahwa setiap ciri yang diketahui dari gaya tulisannya —penggunaan bahasa teologisnya, misalnya— mungkin pada saat yang bersamaan mempunyai makna-makna yang relevan dengan beberapa atau semua pertimbangan-pertimbangan ini, tergantung pada pembaca tersebut.

1. *Keadaan-keadaan politik dan sosial.* Faktor krusial yang pertama pada level ini —biasa bagi semua masyarakat pra modern, tapi sering dilupakan saat ini— adalah kelas religius terdidik yang sangat canggih dan jumlahnya sangat sedikit di zaman Shadra, dan asumsi pengaruh yang patut dipertimbangkan bahwa sejumlah kelompok elit yang kreatif dan aktif dapat mengharap melatih masyarakat yang lebih besar, baik

melalui keterlibatan langsung dengan para penguasa sekuler (seperti yang terjadi pada banyak para filosof Islam awal, seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, al-Thusi, dan Suhrawardi) atau, seperti dalam kasus Shadra, dengan perubahan yang perlahan-lahan melalui pengajaran dan asumsi-asumsi dari kebanyakan para ulama dan guru agama yang berpengaruh. Sisi lain dari realitas yang sama ini merupakan makna yang banyak bahwa perdebatan metafisika dan teologi mempunyai dampak pada dataran politik dan sosial. Hal ini benar dalam dunia Islam sampai sekarang; di zaman Shadra sendiri, isu yang sangat penting dari jenis ini adalah pertanyaan akan ciri-ciri Imamah, yang mempunyai implikasi-implikasi nyata bagi setiap interpretasi dari sebuah religiopolitik Syiah dan aturan hukum. Implikasi-implikasi penting lainnya dari diskusi teologis Shadra atas level kebudayaan dan sosial yang lebih luas pada zaman tersebut sudah diikhtisarkan di atas (III, A-C).

Ciri fundamental kedua dari situasi sosiopolitik dalam zaman Islam yang terkini adalah permusuhan yang ekstrim dari suatu segmen yang penting dari kelas ulama terpelajar terhadap semua pergerakan interpretasi dan penyelidikan apakah mereka itu populer secara relatif atau lebih elite dan murni teoretis— yang dipersepsi sebagai mempertanyakan atau, kalau tidak, mengancam suatu standar keyakinan yang benar dan praktek yang didefinisikan secara sangat sempit. Bahaya konstan yang diketahui itu menghasilkan sejumlah *syuhada* terkenal: demikian pula pergerakan yang berskala luas dan kecenderungan interpretasi semua perbendaharaan kata yang dibangun oleh mereka sendiri serta metoda-metoda penulisan tertentu yang akan mengijinkan mereka mengejar keinginan-keinginan krea-

tif tersebut ketika tidak secara lahir menentang "keortodoksan" yang diterima secara publik. Hal yang sangat penting dari tradisi ini pada level teoritis, dalam kasus Shadra, adalah ihwal yang telah kita istilahkan secara luas dengan filsafat Ibnu Sina, Sufisme (khususnya mazhab Ibnu 'Arabi), dan Syiahisme esoteris. Dalam terjemahan al-Hikmah al-'Arsyiyah ini, seseorang dapat memperoleh pengertian akan level makna yang superfisial dan umum, digunakan bersama oleh semua tradisi, dengan sekilas melalui Daftar Isi yang detil atau dengan sederhana membaca sepintas lalu teks tanpa pertolongan penjelasan.

Tetapi dalam semua tradisi ini, jenis makna ganda (atau multi-makna) serta gaya penulisan yang kompleks telah menjadi sebuah seni yang dikembangkan secara rinci jauh sebelum zaman Shadra. Pada level tersebut, hal itu membentuk bagian dari asumsi-asumsi yang digunakan secara umum dari para spesialis dalam setiap disiplin dan dari kebanyakan para pembaca yang terpelajar. Dan akhirnya, pertanyaan pemahaman populer dan tulisan mereka berpuncak pada pertimbangan filosofis, yang sungguh "esoteris" dari tatanan ketiga, yang merupakan jantung dari perhatian utama Shadra: dimensi tersebut didiskusikan pada beberapa poin di bawah ini.

2. *Perbendaharaan kata teknis dan metoda-metoda.* Pada level ini, kontribusi yang lebih orisinal dari Shadra terbukti dalam pengerjaan kembali yang kreatif dan pencampur-adukannya beberapa tradisi yang tetap secara relatif terpisah. Posisi berdampingannya yang konstan dengan yang lainnya dari istilah-istilah teknis, premis-premis dan masalah-masalah yang ditarik dari tradisi teoretis, memaksa para pembacanya untuk

memikirkan dan sekaligus kembali pada realitas-realitas yang mendasarinya — atau mengupayakan reduksi yang sulit semua perspektif tersebut pada sebuah titik pandang tunggal. Bagi kebanyakan bagian, rujukan-rujukan pada istilah-istilah teknis dan masalah-masalah tersebut serta konteks historis orisinalnya diberikan dalam catatan kaki pada terjemahan itu.

Banyak ciri yang sama penting lainnya dari gaya penulisan Shadra yang bertujuan esoteris dalam kategori ini, diambil dari para filosof dan Suhrawardi atau Ibnu 'Arabi, yang terbaik dapat dilihat dengan secara aktual membaca al-Hikmah al-'Arsyiyah. Beberapa yang sangat menjalar dari alat-alat ini adalah penyebaran premis-premis dan argumen-argumen relatif terhadap sebuah masalah yang umum (seperti pengetahuan tentang "imam"), penggunaan kontradiksi yang jelas dan kesalahan logika yang nyata dan *non sequiturs*, premis yang salah dan tak dapat dipercaya, kritisisme pada sebuah titik pandang yang secara sungguh-sungguh dipegang oleh seseorang (atau dukungan pada pendapat yang secara nyata tidak tepat) dan sebagainya. Beberapa dari praktek ini berhubungan dengan pertimbangan-pertimbangan hati-hati dari tatanan pertama, sedangkan banyak yang lainnya menunjuk pada penglihatan batin dan koneksi yang memerlukan sebuah upaya pemahaman khusus dan tidak dapat dalam beberapa kasus dinyatakan dalam sebuah perilaku yang datar dan tidak ambigu. Apa yang terutama Shadra maksudkan dengan "mengetahui imam", misalnya, sangatlah jelas dalam pengertian ini.

3. *Premis-premis dan kesimpulan-kesimpulan.* Kebanyakan alasan bagi pertimbangan-pertimbangan akan tatanan ketiga ini mengalir dari situasi yang diikhtisarkan dalam Bab II di

atas. Dua poin lebih jauh akan disebutkan di sini.

Pertama, sekurang-kurangnya tiga dari tradisi yang sentral pada aktivitas filosofis Shadra —filsafat Ibnu Sina, Sufisme Ibnu 'Arabi, dan esoterisisme Syiah— didirikan, masing-masing dalam caranya sendiri, pada asumsi bahwa penglihatan batin (atau penyelidikan) yang di dalamnya masing-masing berpuncak tidak berarti dapat diakses secara langsung atau secara universal, tapi agaknya tergantung secara relatif pada kapasitas dan kecenderungan alami tertentu yang jarang. Metafisika Shadra mengusulkan sebuah titik yang padanya masing-masing dari tradisi ini dapat dilihat berpencar. Hal ini adalah kesimpulan paradoksal dari filsafatnya bahwa "rahasia" itu, yang padanya masing-masing dari jalan ini tiba, hanyalah tersembunyi karena hal tersebut universal, seperti mata yang mencoba melihat dirinya sendiri. Masalah esoterisisme, karena itu, tidak muncul pada poin itu —di mana masing-masing kita sungguh-sungguh (bahkan sering tidak mengetahui) berdiri— tapi mewujud sejumlah besar jalan yang menuju padanya. Pemahaman Shadra akan agama dan kenabian, dan hubungan keduanya dengan filsafat, mengalir dari situasi paradoks tersebut.

Kedua, bahasa wahyu kenabian, dalam semua tiga tradisi ini, dipahami secara esensial esoteris: bukan karena makna utama secara sengaja dirahasiakan, tapi karena hal itu hanya disalahpahami ketika dipersepsi dari setiap perspektif lainnya selain kondisi transendensi yang sesungguhnya akan diungkapkan. Dari pendirian ini, seni khusus —dan dilema yang terus berlangsung— dari nabi (dipahami sebagai negarawan dan pemberi hukum) berhubungan dengan tanggung jawab

dan penggunaan yang hati-hati akan level-level makna yang mungkin, dan di luar itu, dengan penyatuan dari dua dimensi keberadaan yang bersamaan mendasari "manusia sempurna" (*al-insan al-kamil*). Pemahaman Shadra akan hubungan bahasa filosofis dan bahasa simbolis wahyu (*lughat al-syar'*) hanya dapat sepenuhnya dipahami dalam konteks ini. Konsep-konsep filosofisnya tidak dimaksudkan untuk menggantikan simbol-simbol Qurani dari transendensi baik pada Sumbernya atau dalam fungsi-fungsi sosial yang banyak. Agaknya, mereka (dan pasangannya dalam setiap masyarakat) dibayangkan sebagai alat-alat interpretasi yang tak dapat dihindarkan, para mediator dalam konflik-konflik dan kesalahpahaman yang selamanya timbul dalam apa yang Shadra sebut "Kembalinya" manusia pada Sumbernya. Tetapi, mereka bekerja, hanya dengan menunjukkan kembali sekali lagi pada apa yang simbol itu selalu ungkapkan: Shadra tidak membingungkan para penunjuknya dengan sesuatu itu yang padanya mereka tunjuk.

F. KETURUNAN

Seksi ini tidak dimaksudkan sebagai sebuah sejarah pengaruh Mulla Shadra —sesuatu yang mungkin dengan sendirinya memerlukan sebuah jilid yang besar— tapi secara sederhana sebagai ilustrasi lebih jauh dari beberapa poin dasar yang sudah dibuat mengenai konteks historis dan maksud-maksud yang lebih besar dari karyanya. Mungkin yang paling penting adalah bahwa pengaruh dari karyanya tidak seharusnya dicari dengan sederhana pada dataran apa yang dia sebut "kebijaksanaan (atau filsafat) resmi", dari komentar atas teks-teks tertulis. Mereka yang terbaik memahami maksud-

maksudnya tidak mesti merupakan para profesor filsafat, dan mereka bahkan tidak perlu menyebutkan namanya.

Hal ini telah dapat dilihat dalam generasi pertama dari para muridnya, yang terkenal dari mereka adalah dua orang menantunya, Mulla Muhsin "Fayd" Kasyani (w. 1090/1680) dan 'Abd al-Razzaq Lahiji (d. 1071/1661). Keduanya merupakan pengarang produktif, yang pertama terkenal karena puisinya dan yang kedua lantaran tulisan-tulisan religius dan teologis; tapi tak satu pun merupakan komentator yang semata tertuju terhadap karya-karya Shadra. Pengaruh yang berkelanjutan dari Shadra, alih-alih, dilihat dalam pembelaan mereka akan Sufisme dan tulisan-tulisan yang dicurigai dari Ibnu 'Arabi (dengan semua yang mereka wakili), dan khususnya dalam interpretasi Akhbari akan Syiahisme — keberlanjutan langsung dari perlawanan yang bergairah dari Mulla Shadra sendiri pada konsepsi legalis (*Ushuli*) yang dominan. Dalam setiap kasus, kecenderungan legalistik yang sempit dan keulamaan Syiah, dengan permusuhan tradisionalnya secara maya pada semua bentuk artistik bebas dan kehidupan intelektual —termasuk khususnya elemen-elemen Sufi dan filosofis universalistis yang sangat sentral pada tulisan Shadra— memperoleh kekuatan publik yang besar (sekurang-kurangnya dalam lingkaran keulamaan perkotaan) dalam generasi-generasi yang segera mengikuti setelah wafatnya Shadra: maka sepanjang abad kedelapan belas karyanya dijaga tetap hidup hanya pada level sebuah transmisi lisan yang ekstensif. Kita mempunyai nama-nama dari para guru tersebut, tapi secara relatif mengerti sedikit dari aktivitas mereka yang lebih besar.

Berbeda secara kontras, Iran abad sembilan belas, de-

ngan perkembangan dari suatu tatanan ekonomi dan sosial yang relatif stabil, melihat perkembangan yang mendadak dari Shadra sebagai seseorang yang merupakan "filosof resmi". Banyak dari buku-bukunya diajarkan dan dikomentari (dan bahkan diterjemahkan ke dalam bahasa Persia) oleh sebuah suksesi para ulama yang terkemuka dalam sekolah religius dari beberapa kota di Iran. Mungkin yang sangat berpengaruh dari para guru tersebut adalah Mulla Hadi Sabzawari (w. 1295/1878), yang mengembangkan sintesis skolastik rinci dari "doktrin" Shadra — tapi pada saat yang bersamaan dengan penuh kekuatan mendemonstrasikan dalam kehidupannya sendiri sebuah kesadaran penuh dari akar-akar pemikiran Shadra yang lebih dalam. Untuk memberi ilustrasi luasnya minat populer yang nyata tidak hanya dalam pengajaran Shadra, tapi juga dalam isu-isu yang mendasarinya, dikatakan pada kita dalam zaman Sabszawari, kurang lebih seribuan murid yang dengan sukses menyelesaikan enam tahun penuh kursus yang dia berikan, didasarkan atas karya Shadra, dan sebagian besar murid lainnya yang menghadiri sekurang-kurangnya bagian dari kuliah-kuliah tersebut, yang dilaksanakan di kota kelahirannya yang terpencil. Bahkan tanpa mempertimbangkan para guru mulia lainnya dari tulisan Shadra di Isfahan, Tabriz, Tehran, dan sebagainya, tokoh-tokoh ini sendiri akan berarti pada sebagian kelas para ulama terpelajar pada waktu itu.

Sisi kedua dari pengaruh Shadra pada abad kesembilan belas Iran, berhubungan dengan studi atas tulisannya yang lebih teoretis, merupakan relasi dari karyanya pada berbagai pergerakan Syiah yang melanjutkan kecenderungan Akhbari

(dan Syiah esoteris awal) ketika mencari makna yang benar dari Para Imam dan maksud-maksudnya, dan dari agama secara umum, dalam suatu hubungan yang lebih langsung pada sumber wahyu —apakah secara langsung atau personal, atau melalui perantara pemimpin karismatis yang terilhami— selain dari kepatuhan pada tatacara rinci dan interpretasi tradisional dari para ulama legalis (*Ushuli fuqaha*). Sekarang perlu ditekankan bahwa kedua jenis pergerakan ini dan konflik-konflik sosial yang banyak yang dengannya hal itu sering dibatasi, mempunyai sejarah yang panjang di Iran yang diperkirakan tertanggal pada sebelum karya Shadra sendiri. Dalam kenyataannya, pergerakan Syiah abad kesembilan belas yang seperti itu, yaitu dari Syaikhis, dalam banyak cara melambangkan hanya sejenis gnostik, eksklusivis, dan interpretasi sektarian yang tidak lengkap dari pengalaman transendensi yang Shadra sedang usahakan untuk diatasi: dasar-dasar perdebatannya dengan titik pandang tersebut dapat secara jelas dilihat dalam komentar yang secara ekstrim penuh permusuhan atas al-Hikmah al-'Arsyiyah oleh pendiri pergerakan tersebut, Syaikh Ahmad Ahsai (w. 1241/ 1826).

Dalam setiap kasus, relevansi pemikiran Shadra pada jenis pergerakan ini —apakah sebagai inspirasi real atau atas level ideologi— tidak dapat diabaikan. Tentu saja, dalam level yang lebih populer ini, seperti pada karya setiap filsof, sejarah "pengaruh-pengaruh" sering menjadi penjelasan kesalahpahaman yang kreatif. Meskipun mungkin kelanjutan yang paling otentik dari maksud-maksud filsafat Shadra yang lebih dalam adalah untuk dapat dilihat masih dalam pergerakan-pergerakan karismatik Syiah abad kesembilan belas yang lain

di Iran, seperti Babis, yang mempunyai utang tertentu pada Syaikhis, tapi dalam kasus ini ditekankan implikasi-implikasi kemanusiaan yang lebih universal dari realitas transendensi.•

IV
Karya-karya Mulla Shadra

BAB ini menunjukkan cara al-Hikmah al-'Arsyiyah dihubungkan dengan keseluruhan bangunan dari karya Shadra — baik apa yang secara umum ada dalam tulisan lainnya maupun aspek-aspek yang khusus padanya. Seksi pertama mengikhtisarkan jenis-jenis buku yang berbeda yang dia tulis dan menyarankan tujuan-tujuan yang berbeda yang untuknya hal-hal itu dimaksudkan. Seksi kedua mendiskusikan struktur umum yang mendasari semua karya filosofis Shadra. Serta seksi terakhir menguji gambaran dan ciri-ciri yang lebih tegas dari al-Hikmah al-'Arsyiyah.

JENIS PENULISAN

Tulisan-tulisan Mulla Shadra —hampir semuanya dalam bahasa Arab— terdiri dari tiga kategori; komentar atas kitab suci, lembaran-lembaran polemik atau insindental, karya-karya filosofis teknis. Al-Hikmah al-'Arsyiyah milik kelompok terakhir. Semua tulisan penting tertanggal dari perioda terakhir yang

relatif sama dari kehidupannya (rujuk III-A, cat. 21 di atas), dan semuanya mengungkapkan maksud pembimbingan dan perhatian yang sama. Buku-buku dari masing-masing kelompok yang disebut di atas tadi mengandung isi yang esensial dan perspektif yang interpretatif dari jenis-jenis lain, hanya dengan membedakan penekanan sesuai dengan pemirsa utama dan tujuan-tujuannya.

1. *Komentar-komentar atas kitab.* Yang terpenting dari karya ini adalah komentar Shadra atas bagian-bagian dari Quran (al-Tafsir al-Kabir) dan interpretasinya yang padat pada sabda-sabda para Imam Syiah yang membentuk landasan keimanan Syiah (*Syarh al-Ushul al-Kafi*). Prinsip-prinsip interpretatif yang membimbing dan konsep-konsep dalam komentar-komentar ini adalah sama seperti dalam karya-karya filosofis sistematis Shadra. Pada gilirannya, tulisan-tulisan filosofis —seperti yang secara jelas diilustrasikan dalam al-Hikmah al-'Arsyiyah— dipenuhi dengan komentar-komentar yang ekstensif atas Quran, berbagai varietas yang luas dari perkataan Tuhan dan Nabi (sebagian besar diambil dari karya-karya Sufi klasik), dan perkataan spiritual dari para Imam Syiah (khususnya Imam 'Ali dan Ja'far al-Shadiq) diambil semuanya dari koleksi standar.

Komentar atas kitab yang independen ini, yang memfokuskan hampir seluruhnya pada pertanyaan-pertanyaan transendensi dan realisasi spiritual yang merupakan jantung dari filsafat Shadra, tampaknya mempunyai tujuan ganda. Pada satu sisi, mereka mengarahkan para pembaca religius yang mempunyai minat dan mempunyai sifat ingin tahu, yang mereka sendiri mungkin tidak dilatih dalam tradisi filsafat, terha-

dap penglihatan batin yang akan diperoleh dari pengejaran lebih jauh studi-studi tersebut. Pada saat yang sama, bagi para filosof yang terlatih dan mereka yang menyadari (merealisasikan) Sumber wahyu, mereka dapat menyediakan sejenis model cara seseorang yang dapat memulai bertanggung jawab untuk membawa pemahamannya yang mendalam pada maksud-maksud orisinal dari Nabi dan para Imam menuju komunitas yang lebih besar. Shadra mengenali bahwa jenis persuasi tidak langsung ini adalah hanya satu-satunya cara yang benar dan efektif untuk mentransformasikan pandangan terbatas yang sempit dari mayoritas para legalis dan para ulama Syiah yang berorientasi pada keyakinan di zamannya.

2. *Lembaran-lembaran insidental.* Kelas yang relatif kecil ini termasuk buku-buku yang, meskipun demikian, merupakan indikasi-indikasi yang sangat penting dari perhatian-perhatian historis publik dan yang lebih umum yang mendasari semua tulisan Shadra. Yang pertama dari semua ini, *Kasr Ashnam al-Jahiliya fi Dhamm al-Mutashawwifin* ("Memusnahkan Berhala-berhala Kebodohan, Dalam Kritisisme Terhadap Mereka Yang Dianggap Sufi"), adalah sebuah standar manual prosedur-prosedur dan maksud-maksud dari Sufisme klasik yang komplit, dalam kepura-puraan lahir yang dirahasiakan secara telanjang dari sebuah kritisisme tradisional ekses-ekses antinomian yang terkenal jahat dari para Sufi tertentu yang vulgar. Hal ini menunjukkan sejenis isu-isu praktis yang mendasari dua perhatian kunci dalam semua tulisan yang lebih filosofis dari Shadra: ia memperlihatkan peranan esensial dari jalan realisasi transendensi (sebagai suatu realitas universal) untuk setiap

pemahaman yang cocok dengan kehendak-kehendak wahyu, dan mengklarifikasikan tujuan akhir dan konsekuensi-konsekuensi dari "pengetahuan" (ma'rifat) transenden tersebut, dalam hubungannya dengan bentuk-bentuk pengetahuan dan keyakinan yang lebih dikenal, untuk menghindarkan jebakan-jebakan yang dikenal dari sektarianisme pengetahuan spiritual, antinomianisme, messianisme, dan sebagainya.

Buku kedua, Sih Asl ("Tiga Prinsip Fundamental"), karya penting Shadra yang hanya satu-satunya dalam Bahasa Persia, merupakan sisi lain dari yang pertama. Hal ini adalah sebuah serangan polemik yang menyengat atas klaim-klaim konsepsi keulamaan legal yang dominan atas Syiahisme pada zamannya, yang memperlihatkan bagaimana titik pandang itu adalah bertentangan dengan perspektif spiritual dan filosofis yang dikembangkan dalam semua tulisan Shadra. Celaannya yang bernafsu terhadap kelompok ulama religius tersebut dalam Prolog dan Wasiat Akhir dari al-Hikmah al-'Arsyiyah sangatlah tipikal dari isi pengantar pada semua karya-karya sistematisnya. Seperti yang sudah kita tunjukkan dalam banyak tempat, semua tulisan-tulisannya diarahkan pada penghapusan, dalam semua cara yang mungkin, kesalahpahaman praktis dan teoretis yang telah membawa pada apa yang dia bayangkan sebagai kemurtadan tragis secara historis dari kehendak-kehendak Rasul dan para Imam.

3. *Tulisan-tulisan filosofis*. Karya-karya ini dapat dipisahkan lebih jauh ke dalam tiga sub kelompok: mereka adalah buku-buku yang sistematis dan komprehensif, yang melingkupi semua rentang topik-topik filosofis dan teologis yang dihu-

bungkan dengan pertanyaan sentral transendensi; ada rentang yang luas dari risalah-risalah yang lebih pendek (rasail) yang dicurahkan pada topik-topik individu atau sebuah himpunan pertanyaan yang lebih pendek dan berhubungan; dan ada komentar-komentar yang panjang pada beberapa buku teks standar dalam kurikulum filsafat pada waktu itu. Yang perlu dicatat adalah bagian metafisika dari Kitab al-Syifa' Ibnu Sina ("Buku tentang Penyembuhan") dan Hikmat al-Isyraq Suhrawardi ("Filsafat Iluminasi").

Semua dari karya-karya ini menganggap sebuah latar belakang ekstensif dalam tradisi teologis dan filosofis yang didiskusikan dalam bab terakhir; semuanya secara jelas ditulis, dalam prioritas pertama, bagi level-level berbeda instruksi lisan dalam mazhab-mazhab teologis yang Shadra ajarkan di dalamnya. Tetapi, risalah-risalah yang lebih pendek dalam banyak kasus merupakan ringkasan atau koleksi kutipan pendek yang diambil kata demi kata dari Asfar (karya yang terpanjang dan paling sistematis). Dan komentar-komentar tersebut merupakan penjelasan secara langsung di mana perspektif yang lebih orisinal dari Shadra diperhatikan (seperti dalam komentarnya yang banyak atas Suhrawardi), dan isinya juga diulang secara substansial dalam Asfar. Untuk alasan-alasan ini, buku-buku sistematik dapat dipercaya memberikan sebuah gambaran luas yang komplit dari pemikiran yang dewasa dari Shadra. Tradisi pengajaran lisan dan komentar di Iran terbentuk dari sebuah titik awal yang difokuskan pada empat atau lima teks dasar ini; semuanya, termasuk al-Hikmah al-'Arsyiyah, menggunakan sebuah struktur filosofis yang umum, yang didiskusikan dalam seksi berikut ini.

Karya yang sangat panjang dan komprehensif ini adalah dikenal secara umum dengan sebutan Asfar: judul panjangnya adalah *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyah* ("Filsafat Transendensi dalam Empat Perjalanan Akli'). Dalam Asfar, Shadra menarik mengungkapkan apa yang dia pertimbangkan sebagai materi-materi yang relevan dengan topik-topik dari semua tradisi teoritis yang didiskusikan dalam Bab III, yang berupaya memperlihatkan bagaimana, pada setiap poin, mereka berkembang atau gagal mengenali "Kebijaksanaan transenden" atau realitas Wujud, yang dia pandang sebagai Landasan utama dan objek, baik bagi filsafat maupun teologi. Meskipun maksud-maksudnya dalam Asfar tidak lain hanyalah historis, dia sungguh-sungguh mengutip ratusan halaman secara literal dari para penulis sebelumnya seperti Ibnu Sina dan Ibnu 'Arabi. Keterangan-keterangan yang besar ini untuk sebagian besar dari Asfar —sekitar lima puluh kali lebih panjang dari al-Hikmah al-'Arsyiyah— dan kebutuhan yang nyata bagi karya-karya yang lebih pendek memberikan sebuah pemikiran mendalam yang lebih langsung kepada kehendak-kehendak utama tersebut.

Yang paling penting dari teks-teks sistematik tingkat menengah adalah sebuah buku yang disebut al-Syawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyah ("Kesaksian Ilahi Mengenai Tahap-tahap Suluk"), yang lebih umum dikenal dengan sederhana sebagai Syawahid. Dalam karya ini, secara kasar kira-kira sepersepuluh ukuran Asfar, lebih mudah untuk menangkap tatanan esensial dan interkoneksi dari topik-topik yang berhubungan dengan rincian yang lebih besar dalam buku yang lebih panjang. Masih merupakan ringkasan tingkat me-

nengah lainnya, al-Mabda wa al-Ma'ad ("Asal Muasal dan Kembali": rujuk seksi B di bawah), berhubungan dengan banyak subjek yang sama, hanya dengan penekanan yang relatif atas perbendaharaan kata teologis dan religius yang dapat diakses secara lebih populer, daripada bahasa filsafat Ibnu Sina teknis dari Syawahid: hal tersebut umum digunakan sebagai sebuah teks pengajaran pengantar.

Al-Hikmah al-'Arsyiyah (lebih umum dikenal sebagai 'Arsyiyah) mewakili sebuah level pemadatan dan perujukan tidak langsung yang paling ekstrim. Hubungannya pada teks-teks yang lebih panjang akan didiskusikan secara lebih detail dalam seksi C di bawah, setelah mempertimbangkan struktur dasar yang menyatukan semua karya yang sistematik ini. Di sini cukup untuk menyatakan bahwa 'Arsyiyah tidak lain adalah ringkasan sederhana (meskipun dalam banyak tempat hal ini secara maya tidak dapat dipahami tanpa rujukan pada karya-karya yang lebih panjang), dan juga tidak lain merupakan sebuah karya yang relatif lebih populer atau eksoterik. Ringkasnya, ini satu-satunya buku, lebih daripada yang lainnya, yang di dalamnya Shadra dengan sederhana mengatakan apa yang dia sesungguhnya maksudkan.

B. STRUKTUR UMUM

Semua karya Shadra yang komprehensif, termasuk al-Hikmah al-'Arsyiyah, dibagi ke dalam dua bagian, yang boleh disebut "Asal Muasal" (*al-Mabda': arche*) dan "Kembali (Akhir)" (*al-Ma'ad*). Subjek-subjek dari dua bagian ini akan diulas lebih jauh baik dalam konteks filosofis maupun religius, yang mungkin dipertimbangkan dalam pemisahan relatif (memberikan

empat bagian dari Asfar) atau dalam sebuah kombinasi, seperti kasus pada sebagian besar dalam al-Hikmah al-'Arsyiyah. Dalam pengertian yang jauh lebih luas, yang pertama dari bagian-bagian ini adalah sebuah penyelidikan ke dalam sifat Wujud (penggunaan huruf besar akan menjadi jelas nantinya) dan tatanan universal realitas; dalam istilah-istilah religius, pengertian mendalam yang sama diungkapkan sebagai sebuah teologi dan kosmogoni, sebuah penjelasan tentang hubungan penciptaan Tuhan dengan tatanan wujud. Bagian kedua dimulai dengan sebuah penyelidikan ke dalam ciri-ciri dan realitas utama dari jiwa, atau "Manusia" (*al-insan*) seperti Kesadaran yang didalamnya tatanan kosmos dimanifestasikan dan (secara potensial) dicerminkan; subjek tersebut dihubungkan pada eskatologi, keterangan-keterangan rasul akan hukuman bagi manusia dan suratan takdirnya.

Akhirnya, seperti yang Shadra sering tunjukkan dalam kalimat terakhir dari al-Hikmah al-'Arsyiyah, suatu bagian "ketiga", kelanjutan dan realisasi dari Akhir manusia (Kembalinya manusia), yang mengambil tempat dalam tatanan komunitas yang dibangun oleh para nabi dan dipertahankan oleh para penerjemahnya, yaitu para "Imam". Hal itu merupakan situasi aktual di luar dari yang diskusi ini kembangkan dan yang padanya mereka selalu merujuk. Dimensi dari "Kembalinya" manusia ini bukanlah sesuatu yang ditemukan oleh Shadra, tapi agaknya sudah sangat diasumsikan oleh tradisi-tradisi yang berbeda di mana Shadra bekerja dengannya. Hal ini berkaitan dengan melihat semua bagian ini sebagai satu kemenyeluruhan — di atas semua itu, dengan menangkap hubungan terdalam yang esensial dari keterangan-keterangan teologis dan filosofis.

Makna dari dimensi penyatuan ini bukanlah sesuatu yang dapat secara aktual dinyatakan atau diyakini, lebih dari kemiripan homologi problematis akan jiwa, kosmos, dan kebijakan dalam karya-karya Plato. Di atas semuanya, ini memerlukan pertanyaan, pada setiap langkah dari eksposisi Shadra, "Mengapa dia lakukan sekarang?"

Dan untuk menolong, penting menyarankan bahwa al-Hikmah al-'Arsyiah —seperti karya-karya yang diringkaskan— dimaksudkan untuk dibaca pada tiga level yang berurutan secara esensial. Pada yang pertama dari level-level tersebut, suatu wilayah datar yang memerlukan sedikit upaya dapat dibaca sebagai mempertahankan bentuk-bentuk tertentu kepercayaan atau imaji tentang dunia —tentang Tuhan, penciptaan, dan kehidupan setelah mati, atau doktrin-doktrin metafisika tertentu yang dibayangkan secara dingin— di mana para pembaca akan membawanya ke sana atau menemukan di sana. Pada tingkatan kedua, hal itu seperti menaiki sebuah tangga yang panjang, membukakan banyak masalah dan jalan-jalan penyelidikan yang tampaknya berkonvergensi pada sebuah level makna yang sangat berbeda dari —mungkin bahkan kontradiksi— keyakinan-keyakinan yang dengannya pembaca pertama kali memulai. Pada titik-titik sepanjang kenaikan tersebut, melihat ke atas dan ke bawah, seseorang merasakan apakah sebuah kebingungan yang memusingkan atau sebuah pemahaman yang memusingkan (dan khayalan) dari keluasan superioritas dan pencapaian. Shadra mempunyai peralatan ini untuk dengan selamat membawa para pembaca melewati bahaya-bahaya tersebut.

Akhirnya, setelah memanjat diluar batas tangga, ada

sebuah titik yang padanya seseorang menemukan bahwa keyakinan-keyakinan pertama tersebut tidak sungguh-sungguh "salah" (atau pasti dapat digantikan) semuanya — karena tangga itu, secara paradoks, telah membimbing kembali pada di mana seseorang pertama kali memulai. Pada titik ini, sebuah tahapan di mana Shadra meninggalkan para pembacanya, mereka dapat memulai melihat secara jelas —"dengan kedua cahaya"— mengapa para nabi membawa kesini apa yang mereka telah lakukan.

C. AL-HIKMAH AL-'ARSYIYAH

Al-Hikmah al-'Arsyiyah, melanjutkan citra kita, memulai pada puncak tangga, yang mengasumsikan pembaca sudah sangat mendalam sadar akan realitas terdalam dari transendensi atau Wujud —Arsy Ilahi dijadikan rujukan oleh buku ini— dan dari banyak masalah yang muncul dalam upaya menyatukan pengalaman akan tatanan itu dengan bentuk-bentuk yang lebih dikenal dari eksistensi kita. Praanggapan esensial Shadra dalam karya ini, yang membedakannya dari semua buku-buku sistematis lainnya, secara jelas dinyatakan pada bagian akhir dari Prolog: ditujukan pada mereka dengan "kecenderungan alami yang telah diperbaiki secara tepat" yang dapat menangkap kehendak-kehendaknya dengan pertolongan "rujukan-rujukan tak langsung yang tajam", tanpa mencari bantuan kepada argumen-argumen yang diperluas dari karya-karyanya yang lebih panjang. Ciri ini membuat al-Hikmah al-'Arsyiyah secara potensial lebih mudah untuk diakses —dan berguna— bagi para pembaca modern yang tidak kenal dengan disiplin teoritis yang kompleks dan hadits-hadits yang

dijejalkan dalam argumen-argumen tersebut. Dalam kenyataannya, sebagaimana seseorang dengan cepat menemukan dalam bab pembukaan, dia secara aktual mempraanggapkan suatu pengenalan tertentu dengan hadits-hadits dan memperlihatkan penggunaannya yang kreatif akan hal tersebut dalam karyanya yang lebih panjang. Apa yang al-Hikmah al-'Arsyiyah berikan —dan sebagian besar mengasumsikan— adalah kunci kepada maksud yang menyatukan semua tulisan-tulisan tersebut, yaitu tingkat pengalaman yang dewasa dan refleksi atas pertanyaan transendensi yang tidak hanya membukakan dilema-dilema intelektual yang terus berulang dan menghasilkan formula dan pendekatan-pendekatan dari karya-karya sistematis, tapi yang juga dapat sepenuhnya menghubungkan perhatian-perhatian yang membimbing kembali kepada realitas kemanusian yang konkrit dan latar belakang historis yang penuh yang di dalamnya mereka muncul dan dimanifestasikan secara mutlak. Dalam dunia Shadra, dimensi realisasi yang lebih komprehensif tersebut digambarkan secara niscaya dalam istilah-istilah simbol keimanan Islam dan peranan Nabi yang telah menetapkan simbol-simbol tersebut, juga Imam ("pemimpin" atau "pembimbing", atau "perwakilannya") yang harus menginterpretasikan dan mengaplikasikan mereka saat ini.

Dari perspektif itu, al-Hikmah al-'Arsyiyah tidak secara sederhana "merumuskan" tentang penemuan imam, atau filosof yang benar, yang sesungguhnya. Hal itu hanyalah suatu langkah awal. Di luar semua itu, ada sebentuk uraian tentang kembalinya manusia pada komunitas yang lebih besar dan pada sejenis aktivitas dan pengajaran yang secara tepat mengacu pada konteks tersebut. Karena itu, dalam perbandingan

dengan karya-karya sistematik Shadra yang lebih panjang, perbendaharaan kata filosofis dan religius di sini dihubungkan secara eksplisit dan jauh lebih rumit, dan diskusi tentang Kembali (Bagian II) serta makna penuh dari eskatologi jauh kurang padat dibandingkan dengan seksi-seksi teologis dan ontologis (Bagian I). Hal ini juga memungkinkan dari perspektif lainnya, al-Hikmah al-'Arsyiyah dapat muncul pada saat yang sama sebagai suatu karya yang lebih umum, yang menunjuk pada penekanan-penekanan dan bentuk-bentuk suatu interpretasi (khususnya yang menyangkut simbol-simbol kunci kepercayaan Syiah) yang darinya signifikansi politis yang sangat langsung dalam keadaan historis Shadra sendiri menyata. Dalam cara ini, hal itu mengindikasikan kontrak esensial dari maksud yang menyatukan tulisan-tulisan filosofisnya dan komentar atas kitab (suci) serta dengan karya-karya polemik yang lebih terbuka.•

V

"Origin (Asal-muasal)": Logika Transendensi

BAB-BAB terdahulu, bersamaan dengan rujukan-rujukan tambahan dan penjelasan-penjelasan dalam catatan untuk terjemahan, seharusnya merupakan orientasi yang memadai untuk membaca al-Hikmah al-'Arsyiyah atau karya-karya Shadra yang lainnya. Kesulitan utama pada titik ini, bagi kebanyakan pembaca, tampaknya adalah membuat hubungan antara perbendaharaan kata teknis yang sangat banyak dari Shadra yang sering tidak dikenal dan rujukan-rujukan historis tak langsung serta masalah-masalah dan perhatian-perhatian yang lebih universal yang mendasarinya: mungkin sulit untuk melihat pohon-pohon dalam hutan. Dua bab terakhir ini dirancang untuk memperlihatkan ikhtisar yang lebih besar dari karya sebagai suatu kesatuan dan konteks filosofis dari masalah yang Shadra perlakukan dalam masing-masing seksi. Mereka itu tidak lain dimaksudkan sebagai suatu komentar; sebuah diskusi yang memadai dari tulisan-tulisan Shadra tentang

hubungan antara Wujud dan kuiditas (rujuk V-B di bawah), misalnya, akan dengan sendirinya memerlukan sebuah jilid yang sama panjangnya dengan yang ini.

Apa yang tak dapat diabaikan, dalam kasus apa pun, merupakan koneksi terdalam antara refleksi Shadra dan manifestasi-manifestasi aktual dari masalah-masalah tersebut dalam setiap pengalaman pribadi pembaca. Langkah penting dalam membuat hubungan itu adalah mengenali perlakuan-perlakuan analogi dari isu-isu dasar ini dalam tradisi filosofis dan spiritual; bab-bab ini mungkin terbukti berguna dalam kaitan tersebut.

A. TITIK AWAL

Al-Hikmah al-'Arsyiyah dimulai dengan situasi yang diikhtisarkan dalam Bab II, dengan perbedaan problematis yang kontras antara apa yang kita sebut dengan kondisi "transendensi" —dalam Prolognya, Shadra memulai dengan merujuk padanya sebagai keadaan tercerahkan dari "pengetahuan batin yang sesungguhnya (ma'rifat) dan kepastian"—, dan cara-cara kita yang lebih dikenal dalam mengalami dan mengungkapkan dunia. Masing-masing seksi dari buku ini menaruh perhatian pada klarifikasi beberapa aspek dari hubungan antara dua kondisi wujud yang berbeda secara fundamental. Mulla Shadra menggambarkan hubungan mereka dari banyak perspektif dan menggunakan banyak nama. Hal yang esensial adalah bahwa semua ketentuan konseptual yang dia kenalkan merujuk kembali pada realitas problematis yang tunggal di mana setiap pembaca harus dengan dirinya sendiri menuju pada buku tersebut. Al-Hikmah al-'Arsyiyah berisi tentang kearifan rasional

dan integrasi lebih jauh dua dimensi wujud manusia tersebut, bukan mengenai yang mendukung premis-premis yang didasarkan pada pengalaman. Tapi jika seseorang tidak secara konstan penuh perhatian akan hal tersebut, analisa-analisa Shadra dengan cepat muncul sebagai sejenis permainan kata yang logis dan congkak. Lebih penting lagi, "bukti-bukti" dan "kesimpulan-kesimpulan"-nya terletak dalam domain yang sama seperti premis-premis tersebut. Buku ini, yang subjeknya secara tepat selalu berada di luar (dan sebelum) keyakinan, tidak lain berpuncak pada beberapa keyakinan atau doktrin.

Subjeknya adalah "'Arsy" Ilahi, realitas terdalam Wujud yang ditampakkan — dan diungkapkan dalam kondisi transendensi. Dua bagian dari buku ini bersesuaian dengan dua makna yang berkaitan secara erat, yang ungkapan bahasa Arab aslinya (*al-'arsy*) dibawa pada para pembaca Shadra. Al-'Arsy pada suatu waktu berarti langit tertinggi, dimensi inkorporeal realitas yang terletak "di luar" (yaitu, tak mempunyai tempat) dan meliputi kosmos material, dan pada saat yang sama berarti "hati" (*qalb*) noetik atau realitas yang paling dalam dari manusia. Dalam bahasa para filosof, kedua pengertian itu merujuk pada aspek-aspek Intelegensi Ilahi atau Nous ('aql). Bab I mendekati realitas tersebut dari sisi Wujud, seperti hal itu dihubungkan dengan pengetahuan manusia akan kosmos dan tatanan intrinsik dunia fisik. Bab II mendekati realitas yang sama dari sisi jiwa, dari pengalaman yang hidup dari masing-masing manusia, dalam hubungannya dengan Landasan noetik utama dari dimensi psikis (dan etis) dari wujud manusia. Apa yang menyatukan kedua bagian tersebut, dan dua makna dari 'Arsy, adalah pengalaman aktual akan realitas transendensi (ma'rifat,

iman, dsb), yang dirinya sendiri dapat menyingkapkan penggabungan rahasia "hati" manusia, atau Diri noetik, dan seluruh Wujud.

Meskipun demikian, Al-Hikmah al-'Arsyiyah dipertimbangkan tidak dengan pengalaman dalam dirinya sendiri —yang diasumsikan sejak awal— tapi dengan integrasi esensial yang lebih jauh dari perspektif tersebut dengan cara-cara yang lebih kita kenal dalam pertemuan kita dengan dunia. Di atas semua itu, hal itu bertujuan untuk mengklarifikasi landasan-landasan dari kebingungan-kebingungan intelektual dan etis yang tak dapat dihindarkan dan dapat membawa pada kesalahan interpretasi yang berbahaya baik dari simbol-simbol atau pengalaman transendensi yang aktual sebagai yang "irrasional" secara esensial atau sebaliknya, yaitu berada di luar jangkauan manusia. Maka berbicara dengan negatif, upaya filosofis Shadra dapat dicirikan sebagai usaha untuk memperlihatkan apa yang bukan ma'rifat, kesadaran ilhami transendensi: hal itu bukanlah pengetahuan akan setiap realitas fisik partikular (Bagian I), dan juga bukanlah berhubungan secara esensial dengan setiap isi psikis baru partikular atau kekuatan-kekuatan khusus (Bagian II-A dan II-B). Karena hal itu tidak dapat digambarkan sama sekali sebagai objek dalam setiap kategori linguistik lain yang cocok dengan persepsi dualistik kita yang umum (subjek-objek) dari sesuatu-sesuatu yang partikular: tidaklah mengherankan bahwa rujukan-rujukan secara tidak langsung pada keadaan ini sering muncul sebagai suatu jenis paradoksial "ketidaktahuan" (seperti dalam Socrates) atau sejumlah rangkaian negasi yang disengaja atau kontradiksi-kontradiksi yang jelas.

Secara lebih positif, apa yang Shadra sedang upayakan

untuk ditunjukkan adalah realitas transendensi yang dipahami sebagai konteks menyeluruh situasi manusia, seperti apakah "manusia" itu baik secara aktual atau secara menyeluruh (seperti *insan*) atau murni secara potensial (seperti *basyar*, manusia binatang yang fana). Dari perspektif ini, pengalaman transendensi dilihat sebagai penyingkapan bukan hanya pengetahuan fisik partikular atau realitas-realitas psikis, tapi agaknya merupakan Sumber noetik dari tatanan *intelegible* dan bermakna yang mendasari pengalaman kita dalam semua dataran. Dan lebih penting lagi, pada sisi politis dan etis, hal itu menyingkapkan tidak adanya formula partikular dari keyakinan yang benar atau resep eksternal bagi tingkah laku, tapi agaknya kesatuan moral komunitas manusia yang selalu eksis. Landasan (*ashl*) ini atau Wujud yang Shadra diskusikan sedemikian panjangnya dapat disamakan dengan suatu jenis latar belakang tak terlihat yang tidak biasa kita lihat karena hal tersebut ada di mana-mana —karena kita melihat dengannya— dan secara mendasar, kita adalah hal itu, yaitu Subjek-Objek yang Satu yang para Sufi sebut dengan Cinta (*'isyq*). Jarak paradoksal antara dua titik tersebut, antara manusia sebagai *insan* dan sebagai *basyar*, bersesuaian dengan ambiguitas inheren dalam istilah bahasa Arab lainnya dari judul tersebut. Hikmah di sini adalah "Kebijaksanaan" Ilahi, atau Keseluruhan Wujud noetik, dan juga "filsafat", drama yang sedang berlangsung ("komedi Ilahi") dari realisasi yang dimainkan dalam tingkatan tersebut. Buku ini "mengungkap" tentang penemuan (atau agaknya, pengingatan) siapa sesungguhnya pengarang dari drama itu, dan juga aktor-aktornya.

B. ONTOLOGI DAN TEOLOGI

Al-Hikmah al-'Arsyiyah memulai paparannya dengan perbedaan fundamental antara kondisi ma'rifat, atau pencerahan pengetahuan terdalam transendensi, dengan bentuk-bentuk pengetahuan dan keyakinan kita yang lebih umum. Karena itu Bagian I adalah sebuah penjelasan —atau secara mendasar, sebuah penyelidikan ke dalam— struktur realitas (apa yang Shadra sebut sebagai Wujud) dalam yang kedua: jenis kesadaran yang sangat berbeda tersebut adalah mungkin dan real. Sesungguhnya, ada beberapa penjelasan yang demikian itu: ada simbolisme teologis yang relevan dari Quran, penjelasan tentangnya dalam istilah-istilah teologi kalam, deskripsi Ibnu Arabi yang lebih langsung (juga terutama menggunakan simbol-simbol kitab suci) dari pengalaman transendensi, dan adaptasi-adaptasi serta analisa-analisa Shadra sendiri akan pengertian Ibnu Arabi yang mendalam dalam bahasa yang ditarik dari tradisi metafisika Ibnu Sina.

Apa yang Shadra secara mendasar upayakan untuk dilakukan dalam semua kasus ini adalah untuk mengarahkan perhatian pembacanya di luar bahasa-bahasa yang sering dengan nyata menimbulkan konflik, kembali kepada realitas umum dan bentuk pengalaman transendensi, atau dengan upaya mengartikulasikan secara diskursif dan secara konseptual ciri aktual dari perbedaan antara dua pendapat yang menjadi pertanyaan tersebut, sedemikian rupa sehingga ungkapan-ungkapan yang lebih simbolik tidak diperlakukan secara salah kaprah sebagai rujukan pada jenis-jenis persepsi kita yang biasa. Tidak pula sama sekali bentuk-bentuk ungkapan ini mempunyai arti yang tepat jika pembaca tidak mempunyai

pengertian kedua masalah tersebut (baik secara praktis maupun teoritis) yang ditampilkan oleh dua level kesadaran yang berbeda ini dan dari arah yang di dalamnya resolusi akan dicari. Lebih buruk dari hal itu, ungkapan-ungkapan yang demikian itu meminjamkan dirinya sendiri pada berbagai kesalahpahaman serius yang dapat berbahaya apakah terhadap penulisnya (setidaknya dalam zaman Shadra) atau terhadap pembaca yang tidak mempunyai kualifikasi serta mereka yang ada di sekitarnya. Mengenali bahaya itu, Shadra menempatkan semua diskusi Bagian I (dan juga sisa dari buku ini) dalam suatu kerangka kerja teologis yang tidak dapat dikecualikan, dan juga dogmatis secara superfisial, yang diikhtisarkan dalam seksi B-1 di bawah. Dan dia membuka dengan bab-bab yang demikian teknis dalam bentuknya yang secara nyata demikian kering dan secara kemanusiaan tidak signifikan dalam makna karena hanya pembaca yang sungguh-sungguh mempunyai kualifikasi saja yang akan berusaha melanjutkan.

Sebagai bagian dari kualifikasi tersebut, Bagian I (dan sisa dari buku ini) tampaknya mengasumsikan bukan hanya premis-premis yang didasarkan pada pengalaman yang Shadra sebut dalam Prolog, tapi juga sebuah pengenalan yang cukup dengan karya filosofis Shadra lainnya dan dengan perbendaharaan kata serta pendekatan dari Ibnu Arabi yang mendasarinya. Semua bab dari Bagian I merujuk secara tak langsung pada masalah-masalah tertentu yang berulang dalam setiap upaya menggambarkan struktur Wujud yang mendasari pengalaman transendensi. Upaya-upaya filosofis Shadra sendiri untuk mengklarifikasi isu-isu tersebut — biasanya hal itu timbul dalam perdebatan mengenai formula paradoksial bagi penger-

tian yang mendalam dari Ibnu 'Arabi dan para Sufi lainnya (misalnya, "Kesatuan Wujud", wahdat al-wujud) — mengambil beratus-ratus halaman dalam Asfar dan karya-karya lainnya yang lebih panjang. Di sini kita tidak dapat memulai untuk meringkaskan kontribusi-kontribusi tersebut dan latar belakang historisnya yang esensial. Seksi 2-4 di bawah ini hanya dimaksudkan untuk memperlihatkan isu-isu dasar yang mendasari diskusi-diskusi dalam Bagian I dan untuk mengikhtisarkan struktur ontologis esensial dan perbendaharaan kata yang Shadra lanjutkan untuk digunakan sepanjang sisa dari buku ini.

1. *Kerangka kerja teologis.* Secara penampakan luar, judul-judul dan urutan-urutan topik dalam Bab I mengikuti suatu tatanan eksposisi klasik yang diambil dari teologi kalam terdahulu. Dimulai dengan pertanyaan akan eksistensi Tuhan dan Kesatuan (tauhid), kemudian mempertanyakan relasi terdalam antara DzatNya dengan Sifat-sifatNya (atau "Nama-nama"), dan akhirnya menguji ungkapan Sifat-sifat tersebut dalam penciptaanNya akan dunia. Shadra tidak mengatakan apa-apa yang akan secara terbuka berkontradiksi dengan konsepsi populer dari pertanyaan-pertanyaan pada level keyakinan dogmatis. Dalam kenyataannya, dia tampaknya mengikuti sebuah jalan yang hati-hati antara ekses-ekses dari mazhab kalam 'Asy'ariyah dan Mu'tazilah (Bagian I , prinsip 5-11), dan —tidak seperti pendapat-pendapat yang jahat dari para filosof tertentu— dia muncul untuk membela baik pengetahuan real akan Tuhan dari para individu partikular (prinsip 7) maupun penciptaanNya yang temporal seluruh alam (prinsip 12-16).

Pada level lainnya, diskusi dari Bagian I mempertanyakan relasi terdalam antara Tuhan dan Manusia dari sebuah perspektif yang hanya bermakna dalam cahaya pengalaman aktual transendensi . Prinsip 1-4 mempertimbangkan Kesatuan paradoksal dan Kesederhanaan atau struktur terdalam realitas (Wujud) seperti yang diilhamkan dalam kondisi tersebut. Prinsip-prinsip berikut (prinsip 5-11) mendiskusikan Penggabungan Wujud terdalam dan Kesadaran noetik (*'aql*) —yang merupakan titik yang menyatukan dua makna dari "'Arsy" Ilahi dalam judul itu— dan implikasi-implikasi dari penggabungan itu bagi tatanan *intelegible* dunia. Dan akhirnya, prinsip-prinsip kesimpulan (prinsip 12-16) menggambarkan "transubstansiasi" yang sedang berlangsung atau transformasi terdalam yang dinamis dari semua wujud yang sudah ditentukan dalam hubungannya dengan Landasan Noetiknya.

2. *Realitas Wujud.* Pembagian fundamental dari Shadra atas "wujud" dan "kuiditas" dalam bab pembukaan dari Bagian I bersesuaian dengan dua dimensi dasar kesadaran yang merupakan titik awalnya — ma'rifat, atau kondisi "penyingkapan" terdalam transendensi, dan pendirian terdalam akan semua pengalaman kita pada umumnya (apakah hal itu merupakan apa yang kita sebut dengan pengetahuan, keyakinan, atau persepsi). Wujud hanya menjadi sebuah masalah, dalam pengertiannya yang universal dan sangat langsung dalam filsafat Shadra, jika dipandang dari perspektif yang ditransformasikan ini. Hanya jika "melihat sesuatu sebagaimana sesuatu itu sesungguhnya" bermakna sesuatu yang berbeda secara esensial dari "penglihatan" kita yang biasanya, seseorang men-

jadi sadar akan perbedaan yang problematis "level-level" atau derajat wujud. Jika tidak, istilah "wujud" hanya dapat muncul sebagai konsep yang sangat umum dan sangat samar, seperti hal tersebut terjadi pada para filosof yang Shadra kritik dalam Bagian I, prinsip 4.

Perbendaharaan kata ontologi Shadra merefleksikan dua pendapat esensial ini dalam persepsi kita terhadap alam — dan pada saat yang sama, berupaya mengklarifikasi cara yang sungguh-sungguh menghubungkannya. Mungkin sifat dari pembagian itu (dan juga praanggapan yang mengintegrasikannya) sangatlah jelas terlihat dalam persepsi kita terhadap orang lain. Dalam konteks ini, "kuiditas" (bahasa arab mahiyah; secara literal, "hal yang menjadi") merujuk dalam pengertian yang sangat inklusif pada semua konsepsi mental, paradigma, pengharapan, kepercayaan, titik pandang (*i'tibarat*) —hanya bagian terkecil darinya yang merupakan subjek pada elaborasi konseptual yang sadar— yang melaluinya kita biasanya memandang alam. Mereka membentuk lensa-lensa yang sangat selektif, yang melaluinya pengalaman kita dipantulkan. Yang paling penting, delimitasi mental akan realitas yang sedang berlangsung secara ketat dikenakan pada kuiditas partikular dari "diri" atau subjek yang mengetahui, yang biasanya terhubung secara dekat (dalam konsepsi-diri mental tersebut) dengan suatu tubuh partikular dan citra yang kompleks (yaitu, memori) dari sejarahnya. Realitas pada level itu, seperti yang kita alami tentangnya, muncul terdiri dari objek-objek yang diskrit dan dapat digambarkan secara independen atau "eksisten" (maujud).

Sekarang seharusnya menjadi nyata (dari mengamati se-

orang bayi, misalnya) seberapa banyak eksistensi fisik dan sosial yang berlanjut tetap bebas pada setiap waktu atas perhatian yang sangat hati-hati pada tatanan yang bergeser secara konstan dan rinci dari kuiditas pada level "wujud mental" (*wujud dzihni*). Untuk sebagian besar, apa yang kita sebut "pengalaman" berjalan pada level tersebut. Tapi di sisi lain, kita pada waktu lain juga dengan intens sadar akan sebuah level yang jauh lebih dalam dan mendasar dari hubungan, identitas, dan persatuan yang benar yang padanya keseluruhan kerangka kerja mental dan pemisahan fundamental maujud-maujud (termasuk "subjek-subjek") dipraanggapkan dilihat merupakan sesuatu yang secara esensial relatif atau (dari titik pandang yang inklusif ini) "bayangan", seperti aturan-aturan sebuah permainan atau konvensi-konvensi sebuah drama. Fakta esensial adalah bahwa yang terakhir ini, biasanya dimensi yang terlihat dari realitas selalu mengandung dan meneruskan (daripada mengubah atau menghalangi) level yang biasanya kita perlakukan sebagai individu-individu, kepribadian yang diskrit dan sebagainya. Dalam kenyataannya, hal itu bukanlah merupakan "sesuatu" atau kuiditas yang benar-benar lain, objek lain pengalaman atau "peristiwa" yang terjadi dalam waktu, tapi agaknya sebuah level identitas yang sangat berbeda dan pemahaman aktual yang selalu ada di sana, sebagai konteks yang mendasari dan menghasilkan permainan perbedaan-perbedaan dan ketidaksetujuan pribadi. Apa yang Shadra diskusikan dalam Bagian I yang sedang ditunjuk —dan kita harus menekankan bahwa setiap ilustrasi yang seperti ini dapat membawa hanya aspek yang sangat parsial dari realitas itu— merupakan liputan yang penuh, sungguh universal dan meliputi

semua dari Wujud noetik tersebut, pada level Kesatuan yang absolut dan implisit yang selalu mendasari dan membuat mungkin lapangan permainan yang tak terbatas dari pembedaan yang real (dan yang secara intrinsik relatif) serta bentuk *intelègible*.

Sisa pembahasan Bagian I melanjutkan untuk menguji beberapa ciri yang sangat umum dari Kemenyeluruhan yang paradoks ini yang Shadra sebut sebagai "Wujud". Pertama (prinsip 1-4), dia mengindikasikan bahwa Wujud haruslah "Tunggal" dan sekaligus Sederhana (dalam pengertian mutlak yang meliputi semua multisiplitas dan determinasi), tetapi dimanifestasikan secara simultan (meskipun istilah itu juga tidak eksak) dalam ketakterbatasan relasi-relasi dengan yang Menyeluruh tersebut. Hubungan ini secara inheren merupakan paradoksal, dalam pengertian bahwa kategori-kategori mental kita yang biasa mengenai hubungan waktu dan ruang tidak dapat memulai menangkapnya: Yang Maha Menyeluruh hadir secara menyeluruh dan tak terbatas waktu dalam setiap "manifestasi"Nya. (Realitas tersebut, yang tak dapat dibayangkan atau dipercaya, merupakan "transubstansiasi" seluruh wujud yang digambarkan dalam Prinsip 13-16). *Kedua*, dia harus berbicara dari berbagai dataran atau "alam-alam" Wujud (minimum, dari Kesatuan noetik ini, dan level-level perbedaan dalam hal itu), karena Yang Maha Menyeluruh tidak dapat secara sederhana diidentifikasikan dengan setiap manifestasi atau aspek-aspek (anha) tertentuNya apakah mereka itu fisik (prinsip 12-16), psikis (semua Bagian II), atau bahkan *intelegible* murni (prinsip 5-11). Dan akhirnya, Wujud tegak dalam hubungan yang sangat erat namun problematis pada kesadaran

dan pengalaman manusia. Perlakuan yang murni logis dan konseptual dari paradoks-paradoks transendensi ini dengan cepat menjadi membingungkan dan tanpa arah jika seseorang kehilangan pandangan dari koneksi kemanusiaan yang sentral tersebut: penjelasan transendensi ini dalam Bagian I tumbuh dari dan dimaksudkan untuk menerangi refleksi atas dimensi manusianya yang kritis dalam Bagian II.

Dengan aspek-aspek sentral dari masalah Wujud ini dalam benak, fungsi dari beberapa istilah teknis kunci dari Shadra seharusnya menjadi lebih terang; ungkapan-ungkapan dasar ini digunakan sepanjang al-Hikmah al-'Arsyiyah. Dan sumber-sumber serta ungkapan fundamentalnya ada dalam struktur pengalaman manusia yang dianalisa secara panjang lebar dalam Bagian II. Pertama, dalam istilah-istilah persepsi kita yang umum tentang dunia. Wujud dibayangkan oleh "benak" (*dzihni*) sebagai terdiri dari "kuiditas-kuiditas"tertentu yang kompleks atau maujud-maujud diskrit yang berdiri sendiri. Dilihat dari realitasNya yang sesungguhnya, dari perspektif transenden "yang mengetahui yang sesungguhnya secara mendalam" (*ma'rifat*, dsb) yang tercerahkan, medan fenomena yang sama dipersepsi sebagai suatu pancaran yang mengalir secara konstan berupa wujud-wujud (*wujudat*) atau "manifestasi-manifestasi" (*mazahir*) dan teofani (*tajaliyat*) Wujud, yang berbeda dalam "intensitas" dan "kekomprehensifan" yang relatif. Lebih-lebih dalam Wujud sebagai suatu keseluruhan, perlu dibedakan tiga level primer atau "modalitas-modalitas" (*nash'at*) ontologis manifestasi, fisik, psikis, dan intelegible murni atau daerah-daerah noetik (*'aqli*). Saling keterkaitan dinamis tanpa waktu dari dimensi Wujud noetik yang komprehensif dan manifestasi-

manifestasi partikularNya, baik yang psikis maupun yang fisik, didiskusikan dalam bahasa filosofis sebagai "transubstansiasi" seluruh wujud. Proses universal itu merupakan realitas terdalam dan landasan dari "penciptaan" abadi (I, prinsip 12-16) fenomena alam dan "Kembali/Akhir" atau realisasi yang sedang berlangsung dari ciri noetik yang sesungguhnya dari manusia (semua Bagian II).

3. *Kesatuan Wujud dan Kesadaran*. Kunci menuju pemakaian perbendaharaan kata teologis dari filsafat Shadra dalam Bagian I (dan secara mendasar, dalam semua tulisannya) merupakan hubungan terdalam antara pemikirannya tentang Kesatuan dan Kesederhanaan Wujud dalam bab pembukaan pada Bagian I dan tesis "Penggabungan antara yang mengetahui dengan yang diketahui" noetik dalam prinsip 10. Bukanlah suatu kebetulan bahwa judul dari Prinsip-prinsip (prinsip 1,2 dan 10) dikualifikasikan secara khusus —di antara bab-bab dari karya ini— sebagai "dari 'Arsy" atau "Kehadiran" ilahi: Kesatuan Wujud dan Kesadaran transenden ini adalah apa yang menghubungkan dua makna dari "'Arsy" Ilahi dalam judul buku itu sendiri. Pentingnya hal ini bagi filsafat Shadra dapat dibicarakan dengan sangat berlebihan: isu-isu sentral seperti itu seperti pemahamannya akan nabi dan para imam —atau dari filsafat dan kesempurnaan manusia secara lebih umum— mengalir dari pengertian yang mendalam ini. Tapi signifikansinya dalam konteks teologis ini (yaitu, hubungan Esensi (Dzat) Ilahi dengan Sifat-sifatNya, prinsip 5-11) hanya menjadi jelas jika dibandingkan dengan skema teologis yang dia paparkan secara sesungguhnya.

Apa yang Shadra berikan argumentasi terhadapnya dalam bab-bab ini merupakan sebuah jalur tertentu dari teologi negatif yang mendekati pertanyaan tentang Dzat Ilahi (atau "Wujud", dalam bahasa filosofisnya) secara sederhana dengan menegasikan semua karakteristik yang dapat diketahui oleh manusia. (Dalam bahasa filsafat, jenis pemisahan yang radikal dari manusia dan keilahian kadang-kadang diungkapkan dengan berbicara dari suatu "penciptaan" dari "Intelek Pertama", atau Prinsip *intelegible* manusia biasa dan tatanan kosmis, oleh Sesuatu yang tak diketahui). Dalam pandangan Shadra, formulasi teologis ini —dalam dirinya sendiri ambigu dan secara potensial berguna— telah sering dicaci maki secara serius oleh dua interpretasi yang berbeda. Dalam dataran yang lebih populer, hal itu telah sering disatukan dengan gagasan dari sesuatu yang diambil sembarangan tentang Tuhan yang biasanya tidak dapat diakses tapi diadopsi oleh banyak bentuk teologi (termasuk mazhab-mazhab kalam) untuk menilai pemilihan mereka akan wahyu-wahyu historis ekslusif dan partikular — yang sangat sering diasumsikan mengambil bentuk Hukum agama secara detil dan syari'at (apakah kepercayaan atau tindakan) yang secara sederhana harus dipatuhi oleh manusia. Dalam konteks tersebut, janji-janji eskatologis dan ancaman tentang wahyu khusus tadi sama juga diambil agar secara literal hal tersebut benar (apa pun makna yang mungkin dari "literal" dalam kasus seperti itu), karena tatanan yang dapat diamati dari sesuatu yang membumi mungkin tidak punya keterkaitan sama sekali secara umum dengan Realitas yang lebih tinggi yang tak diketahui tersebut.

Pada level kedua, bentuk teologi negatif yang mirip telah

sering diadopsi untuk mengungkapkan apa yang Shadra akan perkenalkan sebagai sebuah pengalaman transendensi asli, hanya secara salah diinterpretasikan dalam istilah-istilah dari bentuk lahirnya yang terbatas atau kejadian pemunculan (yaitu, sebagai "pengetahuan"), sedemikian rupa sehingga realitas universal dan implikasinya yang lebih besar juga terhalangi dan digantikan oleh kepercayaan yang bahaya dan samar dalam suatu intervensi Ilahi yang diberi hak istimewa secara unik. Pada level tersebut, jenis teologi yang negatif ini (atau yang agaknya kesalahinterpretasiannya) secara historis berpengaruh baik dalam lingkungan Syiah tertentu yang sektarian maupun di antara kelompok mistik lainnya, termasuk beberapa komentator Ibnu 'Arabi. Kesimpulan-kesimpulan etis yang berbahaya yang dapat ditarik dari pemahaman yang sepihak dan tidak tepat akan realitas transendensi itu —yaitu, *quietisme*, antinomianisme, dan mesianisme dalam bentuknya yang beragam— merupakan isu-isu yang dikenal dan tak dapat dihindarkan bagi Shadra dan semua pembacanya.

Berbeda secara kontras, perlu dicatat bahwa pendekatan Shadra sendiri pada dimensi noetik Wujud yang menyatukan (prinsip 1-4) berjalan melalui penyertaan yang radikal dari semua fenomena secara absolut dan pembagian-pembagian formal. Wujud, atau Yang Maha Menyeluruh, tidak dapat dikarakterisasi secara sederhana dengan setiap kombinasi dari pemisahan-pemisahan yang relatif tersebut, dan karenanya secara mutlak bukan pula materi maupun fisik dalam sifatnya; alih-alih, itu sungguh secara persis mempunyai sifat kesadaran (atau Nous: *'aql*) modalitas noetik yang komprehensif yang meliputi seluruh bentuk-bentuk Wujud. Apa yang dimaksud-

kan di sini sangatlah konkrit, yaitu bahwa "mengetahui" dari Wujud, atau kesadaran terdalam yang tercerahkan akan transendensi, tidak dapat dengan sendirinya diidentifikasi dengan setiap bentuk pengetahuan, keyakinan, atau pengalaman yang partikular: hal tersebut hanya menyingkapkan Landasan itu —apa yang Shadra, mengikuti Ibnu 'Arabi (rujuk prinsip 9), sering disebut dengan "Kasih Sayang" Ilahi atau Rahmat universal (rahmat)— yang sesungguhnya menyatukan semua wujud, bukan sesuatu yang akan memisahkan mereka. Karena itu maka "Manusia Sempurna" (*al-insan al-kamil*) secara sederhana adalah seseorang yang sungguh mencintai yang lainnya seperti pada dirinya sendiri, karena sesungguhnya dia tahu (yaitu, *ma'rifat,* bukan *'ilmu*) bahwa mereka merupakan Diri yang sama.

Hal ini menjadi alasan mengapa analisa hati-hati dari Shadra terhadap Kesatuan dan Kesederhanaan Wujud dalam bab-bab pembukaan menyimpulkan dengan pilihan-pilihan yang penuh semangat, bahwa Pengetahuan Tuhan adalah "pengetahuan segala sesuatu dalam setiap detilnya". Wujud, seperti yang direalisasikan dari pendapat para arif, adalah Subjek/Objek murni, Landasan dan penjamin dari inteligibilitas alam dan keberartiannya yang implisit serta kesatuan moral yang penuh yang mendasari aktivitas manusia. Konsep yang seperti itu, perlu ditekankan, tidak bermakna jika diambil sebagai kepercayaan-kepercayaan atau postulat-postulat teologis, terpisah dari aksi manusia yang konkrit partikular yang suatu waktu "memverifikasi" mereka dan "membuatnya real" — dua sisi dari apa yang Shadra sebut sebagai *tahqiq* atau "realisasi" (rujuk Bab II). Aspek keuniversalitasan ini dan aksesibilitas

manusia yang langsung merupakan isu fundamental yang memisahkan pendekatan Shadra dari teologi yang sedang dia usahakan dikoreksi. Pemahaman akan wahyu dan kenabian yang bersesuaian dengan pandangannya dipaparkan secara ringkas dalam Prinsip 8, dalam ungkapan yang sebagian besar diambil dari Ibnu 'Arabi.

Akhirnya, perlu ditekankan sekali lagi bahwa postulat kunci "penggabungan yang mengetahui dan yang diketahui" (prinsip 10), atau identitas mendasar dari Wujud dan kesadaran, adalah sebuah pernyataan yang murni ontologis —tentang Realitas yang secara aktual mendasari semua fenomena dan bentuk-bentuk pengalaman manusia— dan bukan sebuah teori epistemologi atau keterangan tentang apa yang biasanya kita sebut baik sebagai "pengetahuan" atau keyakinan yang salah. Mungkin, satu dari tujuan-tujuan utama Shadra dalam Bagian I adalah membuat kejelasan bahwa ma'rifat atau kondisi ketercerahan, "pengetahuan" Ilahi yang di dalamnya ilusi yang biasa akan pemisahan subjek dan objek menghilang, tidak berhubungan dengan setiap objek "pengetahuan" yang baru dan partikular dalam pengertian umum dari istilah tersebut. Perbedaan antara dua keadaan ini sangatlah nyata, tapi tidak menghasilkan pengetahuan (*'ilm*) yang dapat secara langsung diajarkan. Dalam kenyataannya, jenis "mengetahui" (*ma'rifat*) yang mutlak ini jauh lebih mirip dengan yang muncul sebagai kebodohan atau bahkan kafir. Kemungkinan terakhir itu —yang konsekuensinya seperti yang dikenal pada Shadra dan Plato— mempunyai hubungan yang sangat dekat dengan perhatian yang hati-hati dari Shadra pada level yang populer, pemahaman yang doktrinal dari karya ini dan dari pengajaran agama

secara lebih umum.

4. *Transubstansiasi Wujud.* Secara formal, Prinsip 12 dan 16 berhubungan dengan Aktivitas kreatif Tuhan dalam hubungannya dengan alam; berbagai konsepsi teologis dan filosofis dari realitas itu diikhtisarkan dalam prinsip 12. Tetapi secara lebih substansial, Prinsip-prinsip 13-16 terutama berhubungan dengan keterangan Shadra akan aspek pengalaman transendensi yang Ibnu 'Arabi dan banyak Sufi lainnya telah menggambarkannya sebagai *tajaliyat,* persepsi langsung realitas terdalam Wujud dalam prosesi tak terbatas teofani atau manifestasi Diri yang mendasari alam. Shadra sendiri menggambarkan proses universal ini, yang merupakan pengalaman langsung dalam keadaan mengetahui dengan transenden, sebagai "transubstansiasi" semua wujud (*harakah al-jauhariyah*). Hal ini merupakan hubungan dinamis antara bidang noetik universal Wujud dan bentuk-bentuk manifestasi yang secara terus menerus memancar dalam Yang Maha Menyeluruh itu. Seperti yang Shadra tekankan pada bagian akhir dari prinsip 13 (dan juga dalam prinsip 9 dan 11), hubungan ini termasuk bahkan dalam sebuah pengertian Bentuk-bentuk Platonik yang murni *intelegible,* "Realitas-realitas" arketip (*haqaiq*) atau "Nama-nama" Ilahi, dan secara sesungguhnya hanyalah aspek integral lain dari Kesatuan dan Kesederhanaan Wujud yang meliputi semuanya yang diuraikan dalam prinsip 1-4.

Meskipun Shadra secara jelas mendiskusikan proses transubstansiasi ini dalam Prinsip 13-16 sebagian besar seperti yang berhubungan dengan kosmos fisik, sebagai suatu "penciptaan" yang secara terus-menerus diperbaharui, dia membuat dua

poin filosofis sangat berarti yang berkaitan dengan realitas ini (dan pengalaman) yang menjadi sentral pada diskusinya tentang transformasi-transformasi progresif jiwa manusia dalam Bagian II. Yang *pertama,* dari hal ini (pada bagian akhir prinsip 13 dan semua dari prinsip 14-15) yaitu bahwa proses yang dinamik ini meliputi semua wujud tetap: Landasan noetik Wujud dan kesadaran yang tegak dalam hubungan kreatif yang universal ini secara absolut ada pada semua fenomena, yang menyatukan baik aspek fisik maupun psikis dari realitas dan pengalaman manusia. *Kedua,* bentuk "sebab akibat esensial" atau hubungan eksistensiasi langsung pada Tuhan yang disingkapkan dalam mode persepsi transenden hanya mendasari struktur Wujud intelegible yang objektif sebagaimana hal tersebut dimanifestasikan dalam bentuk-bentuk persepsi kita yang lebih umum; hal itu tidak lain menggantikan atau menegasikan penjelasan yang lebih dikenal dari struktur tersebut (seperti skema empat tingkat sebab akibat Aristotelian). Secara spesifik, di sini Shadra tampaknya mengasumsikan kesesuaian relatif dari kosmologi Ptolemaic-Aristotelian, meskipun —berlawanan dengan beberapa interpretasi *Metaphysics*-nya Aristoteles— dia tidak membuat penemuan dari tatanan noetik Wujud yang inklusif dan mendasar ini tergantung pada penjelasan fisik tersebut. Agaknya, apa yang menjadi ketergantungan di sana adalah karya-karya dalam arah lain: tatanan noetik intelegible adalah apa yang membuat penjelasan-penjelasan fisik tersebut mungkin, seperti hal itu mendasari wujud-wujud fisik dan ekspansi-ekspansi mode wujud fisik manusia (meskipun jauh lebih ekstensif). Dalam Bagian II, Shadra memperlihatkan suatu sikap yang sama terhadap psikologi Ibnu Sina dan fisiologi

Galenik dari zamannya: dia sadar bahwa sains-sains alam dan yang lainnya merupakan keterangan-keterangan relatif dari suatu rentang fenomena, tapi tatanan yang mendasari semua yang direfleksikan oleh penjelasan yang demikian itu —dan kemungkinan serta kepentingan persepsi manusianya— tetap menjadi landasan dalam dimensi noetik Wujud yang menyatukan ini.

Dalam semua diskusi ini, Shadra menunjukkan kembali bahwa *ma'rifat,* kesadaran tercerahkan yang unik akan aspek transendensi wujud manusia, tidak dimaksudkan untuk dikacaukan dengan setiap bentuk-bentuk umum pengetahuan atau keyakinan manusia: hal itu bukanlah pengganti, misalnya, bagi kehati-hatian dan intelegensi praktis, atau bagi penyelidikan rasional ke dalam tatanan wujud intelegible yang partikular. Mengacaukan dua perspektif tersebut membawa pada suatu "kebutaan" yang berbahaya dalam setiap lapangan. Filsafat dan kesempurnaan manusia, dia tunjukkan, perlu memasukkan keduanya, yaitu domain wujud dan kesadaran ini.•

VI
"Kembali (Akhir)": Dimensi-dimensi Realisasi

BAGIAN II al-Hikmah al-'Arsyiyah, menyangkut Kembalinya manusia (*al-ma'ad*) pada Asal-muasal noetiknya, terutama bukanlah tentang penambahan pada tesis-tesis teologis dan ontologis yang diikhtisarkan dalam Bagian I; pada sebuah level doktrin filosofis, ada relatif sedikit yang dalam kenyataannya bukan merupakan suatu pekerjaan lebih jauh dari pemikiran-pemikiran mendalam yang esensial pada Realitas transendensi Wujud yang diringkaskan pada permulaan. Alih-alih, Bagian II adalah tentang "verifikasi" (*tahqiq*) yang tak dapat diabaikan atau bukti yang hidup lebih jauh dari prinsip-prinsip ontologis yang hanya mungkin melalui realisasi langsung dan berkelanjutan dari manifestasi aktualnya dalam semua pengalaman. Karena itu seksi tentang Kembali ini jauh lebih panjang: simbol-simbol eskatologi yang dielaborasi di sini, dengan pengujian yang lebih dekat, berubah menjadi suatu bentuk steno bagi Wujud sebagaimana muncul dengan sangat berbeda dalam

masing-masing pengalaman dan situasi historis dari para pembaca sendiri. Kerumitan dari retorika Shadra di sini (khususnya dalam Bagian II-C) dirancang untuk memaksa pembaca yang punya perhatian untuk melihat lebih dalam pada sumber-sumber dan ekstensi penuh dari surga-surga dan neraka-neraka —baik individu atau kolektif, historis atau transhistoris— yang di dalamnya wujud dia diungkapkan dan direalisasikan. Proses tersebut bukanlah sesuatu yang datang menuju akhir: bab terakhir dan Wasiat Akhir membuka dimensi yang lebih jauh tentang Kembali tersebut.

Bagian ini, seperti yang *pertama*, dimaksudkan untuk dibaca dan dipahami pada tiga level partisipasi yang berurutan (rujuk IV-C di atas). Ada, untuk memulai dengan, suatu tingkatan superfisial yang padanya penjelasan Shadra bersesuaian dengan kepercayaan eskatologis populer dalam suatu kembangkitan kembali temporal yang bertubuh. Pada level ini, dia bahkan muncul untuk berkontradiksi dengan kebanyakan para filosof sebelumnya dalam berargumentasi secara eksplisit bagi suatu kehidupan setelah mati yang bertubuh bagi semua individu.

Kedua, ada sebuah level penyelidikan filosofis lebih aktif yang membawa pada makna terdalam yang ganda dari "kematian" dan kelahiran kembali spiritual, yang bersesuaian dengan dua dimensi fundamental kehidupan dan wujud manusia: jiwa sebagai sebuah lapangan pengalaman psikis yang tak bisa diketahui dalamnya dan yang terindividuasi secara kompleks, dan secara mendasar sebagai Diri atau Landasan noetik semua manifestasi yang dihasilkan (rujuk IV-B-3 di atas), baik psikis maupun fisikal. Relasi terdalam antara dua lapangan ini ada-

lah bahwa "perubahan dalam substansi" yang berkelanjutan (*harakah al-jauharyah*) mendasari bentuk-bentuk pengalaman dan aktivitas manusia. Dalam II-C, Shadra memberi sebuah interpretasi terinci dari eskatologi Qurani yang dipahami dalam rujukan pada dua lapangan universal eksistensi manusia.

Akhirnya, ada juga level refleksi yang lebih dalam atas hubungan terdalam dan keperluan yang niscaya akan kedua sisi makna dari simbol-simbol Qurani, sejauh seperti mereka (dan pasangan mereka dalam komunitas lainnya) berbicara pada aspek-aspek esensial yang sama dari wujud manusia. Seperti Shadra tunjukkan dalam bab-bab penutup, tingkatan terakhir itu adalah titik di mana seseorang dapat mulai mengenali siapa nabi dan imam itu sesungguhnya.

Eksoterik, level makna yang sangat umum dapat juga diringkaskan dengan cukup cepat. Bagian II-A dan II-B mengikhtisarkan sebuah keterangan dari "kebangkitan kembali yang bertubuh" dari masing-masing individu manusia dalam sebuah "tubuh spiritual" atau bentuk psikis yang dia ciptakan dalam hubungannya dengan karakter esensial dan kecenderungan sifat-sifat kebiasaan terdalam. Keterangan itu diarahkan terhadap baik pada keyakinan para literalis yang absurd dari para teolog kalam, pada satu sisi, maupun pada penolakan yang dikemukakan para filosof terdahulu akan setiap kebangkitan kembali individu yang berarti, pada sisi lain. Pandangan Shadra sendiri kemudian dielaborasi dalam bentuk sebuah komentar yang diperluas pada kepercayaan eskatologis Islam tradisional. Hal itu dimulai dengan kehidupan bayangan dari jiwa-jiwa segera setelah kematian tubuh (II-B prinsip 5), dilanjutkan dengan menggambarkan "waktu" dan "tempat" dari Kebang-

kitan kembali universal yang bertubuh (II-C, prinsip 1-6), peristiwa-peristiwa dari Pengadilan Terakhir (II-C, prinsip 7-9), dan topografi dan sifat alami Surga dan Neraka (II-C, prinsip 10-15). Pola umum dari penjelasan-penjelasan ini, dibaca pada level keyakinan ini, merupakan suatu yang etis dan bahkan bermoral, menekankan ganjaran-ganjaran yang menunggu orang saleh dan mereka yang berbuat kebaikan serta hukuman-hukuman yang ditetapkan bagi para pelaku kejahatan dan orang kafir. Juga pada level ini, koreksi Shadra baik pada ekses-ekses literalis dari para teologi kalam maupun pada keraguan-keraguan yang berpandangan sempit dari para filosof, muncul untuk dirancang membuat keyakinan populer dalam janji eskatologis dan ancaman yang masuk akal: karenanya menjadi jauh lebih efekif. Signifikansi yang lebih besar dari koreksi ini akan didiskusikan di bawah ini.

A. Ma'rifat al-Nafs: JIWA dan DIRI.

Maksud-maksud filosofis yang sangat langsung dari Mulla Shadra dalam Bagian II ada dua bagian, bersesuaian dengan dua makna yang sangat berdekatan dari ungkapan *ma'rifat al-nafs* ("pengetahuan terdalam akan jiwa") dalam judul dari II-A. Hal tersebut merupakan pengetahuan dari realitas distingtif jiwa dan kesadaran transenden akan Subjek yang sesungguhnya, atau Diri noetik (rujuk V-B-3), yang pada saat bersamaan baik jiwa maupun aspek-aspek tertentu lainnya muncul dari Wujud yang menciptakan dan yang mengalami. Sekumpulan argumen (khususnya dalam II-B, dan sebagian besar aspek dari II-A) karena itu ditujukan pada pengenalan yang jelas terhadap realitas "psikis" (atau non-fisik) sebagai

suatu modalitas wujud yang secara esensial berbeda dari wujud fisik, sebagai domain sesungguhnya dari semua pengalaman manusia, dan secara mendasar, sebagai suatu modalitas manifestasi tertentu yang meliputi seluruh wujud fisik, meskipun dirinya sendiri "lepas" dari perluasan yang lebih besar. Meskipun pada saat yang sama, Shadra juga berminat besar untuk memperlihatkan (dalam II-A, khususnya prinsip 1 dan 6-9, dan hampir semua II-C), bahwa ciri sesungguhnya dari domain wujud dan pengalaman ini hanya dapat direalisasikan dalam cahaya pengenalan yang lebih mendasar akan Sumber transendennya (yaitu, "Manusia" sebagai Subjek atau Diri noetik). Dengan kata lain, ciri sesungguhnya dari jiwa hanya dapat secara jelas ditangkap dalam cahaya konteks yang diikhtisarkan dalam Bagian I — yaitu, Kesatuan transenden serta transubstansiasi Wujud dan kesadaran.

Masalah fundamental dalam seksi-seksi ini berhubungan dengan bahaya yang berulang sepanjang jalur realisasi, yang dihubungkan secara erat dengan ekses-ekses etis dan bentuk-bentuk mistifikasi yang terputus, "kesufian", dan (dalam pengertian yang lebih luas) konsepsi sektarian atas transendensi yang sedang Shadra usahakan untuk dihindari. Masalah itu adalah bahwa suatu pengenalan yang berkembang akan realitas otonomi dan ekstensi penuh dunia fisik (dan prospek serta kekuatan yang dapat diungkapkan oleh penemuan tersebut) tak dapat dipisahkan dari realisasi terdalam transendensi yang bersamaan bergeser dari ilusi diri sebagai suatu "objek" yang terbatas dan kuiditas spasiotemporal partikular. Tetapi jika pergerakan tersebut tidak sepenuhnya selesai atau secara ketat dikontrol, pesuluk dapat dengan mudah kehilangan da-

lam mengejar bentuk-bentuk pengalaman esoteris dan kekuatan-kekuatan khusus dalam melayani tujuan-tujuan akhir kebinatangan (atau *basyari*) yang sangat tak tercerahkan dan mementingkan diri sendiri. Manusia sesungguhnya (insan), yang Shadra tunjukkan, merupakan suatu tatanan yang sangat berbeda.

Untuk alasan inilah bahwa Mulla Shadra, tidak seperti Ibnu 'Arabi dan para Sufi lain yang karya-karyanya dia bangun sepanjang Bagian II, tidak pernah menekankan perspektif-perspektif dramatis yang dibukakan oleh penekanannya pada otonomi *wujudi* jiwa sebagai suatu domain wujud yang bebas: hal itu merupakan sebuah prospek yang ia kenalkan, di mana setiap pembaca dalam kasus apa pun hanya melihat sesuai dengan keadaan dan kesiapan dirinya sendiri. Tapi hal itu tidaklah secara sederhana bahwa penekanan pada aspek-aspek "paranormal" dari realitas ini dapat membawa pada pengejaran tanpa tujuan dari kekuatan-kekuatan dan pengalaman-pengalaman yang demikian bagi kepentingan pribadinya, meskipun hal tersebut selalu tetap merupakan sebuah bahaya yang besar. Lebih penting lagi, penggunaan ilustrasi-ilustrasi yang demikian itu dapat dengan mudah memecah perhatian dari keuniversalitasan penuh (dan implikasi-implikasi praktisnya yang lebih langsung) dari pengenalan ciri-ciri noetik semua pengalaman, bahkan tak terkecuali persepsi-indra "normal" (rujuk II-A, prinsip 2-6). Dari sini tujuan yang membimbing dari Shadra sepanjang seksi ini tetap merupakan kesadaran terdalam yang diperdalam (*ma'rifat*) melalui relasi mendasar semua fenomena psikis yang padanya dimensi noetik Wujud dapat melengkapi visi yang menyatukan yang penting

untuk menyusun dan mengarahkan eksplorasi ini. Sekali lagi, kesadaran terdalam akan transendensi tidak mengimplikasikan atau memerlukan "pengetahuan" akan realitas-realitas dan kekuatan-kekuatan psikis partikular apa pun, juga hal itu mengimplikasikan pengetahuan spesifik setiap realitas fisik. Pembatasan-pembatasan kondisi itu —dan bahaya dari pendekatan terhadapnya— banyak berhubungan dengan saling keterajutan *multifaset* simbol-simbol eskatologi dari Shadra dalam Bagian II. Dan pendekatan yang halus dan rumit tersebut, pada gilirannya, mencerminkan pemahamannya yang lebih luas akan ciri-ciri dan peranan-peranan imam, nabi dan filosof (lihat VI-B di bawah).

Maka, pada level filosofis ini, simbol-simbol eskatologi yang diinterpretasikan sepanjang Bagian II (khususnya dalam II-C) mempunyai dua makna dan istilah-istilah rujukan yang sangat berbeda, bersesuaian dengan psikis dan dimensi noetik pengalaman dan wujud. Dengan kata lain, ada sekumpulan (kebangkitan kembali "yang bertubuh" dari II-A, dan II-B, atau "Kebangkitan kecil" dalam II-C) yang dimaksudkan sebagai suatu ungkapan yang murni fenomenologis dari kehidupan jiwa seperti masing-masing kita umumnya mengalaminya: yaitu, baik sebagai "surga" atau "neraka", sesuai dengan penilaian subjektif kita akan pengalaman tersebut sebagai sesuatu yang menyenangkan atau menyakitkan, "baik" atau "buruk", seperti yang dihakimi oleh pengharapan kita yang terbatas, standar-standar, keinginan-keinginan kebiasaan bertindak dan berpikir. Pemahaman simbolisme eskatologi ini dalam rujukan pada keadaan psikis terdalam individu sangat erat dihubungkan dengan interpretasi para filosof Islam terdahulu. Dan hal

itu beroperasi pada level yang sama dari ketakutan dan harapan personal seperti penggunaan etis yang bersifat publik dari keyakinan eskatologis yang sudah disebutkan — meskipun jenis-jenis aktivitas dan peristiwa psikis yang sangat banyak pada level pengalaman terdalam ini dalam banyak kasus secara tak terbatas jauh lebih kompleks dan sukar dibandingkan dengan citra-citra fisik dan jenis-jenis terbatas dari tindakan-tindakan eksternal yang biasanya diasosiasikan dengan pemahaman populer dari simbol-simbol itu. Fenomena psikis yang kompleks, Shadra tekankan, tidak hilang dalam kondisi transendensi, karena dalam kenyataannya mereka mendasari medan semua "objek" pengalaman yang mungkin: hal itu hanyalah bahwa mereka dilihat secara berbeda, "sebagai mereka secara sesungguhnya". Para arif yang tercerahkan mempunyai bentuk persepsi indra yang sama, kesenangan, sakit dan emosi yang ekstrim seperti siapa pun juga.

Himpunan kedua dari simbol-simbol dan interpretasi-interpretasi eskatologis (dalam II-C) merujuk pada apa yang berbeda dalam kasus "yang mengetahui" — yaitu, kondisi *ma'rifat* atau kesadaran terdalam yang terealisasikan dari ciri-ciri noetik semua Wujud. Juga, ciri-ciri yang banyak dari perbedaan itu tidak dapat secara tepat diungkapkan dengan kata-kata: karena itu, Shadra tunjukkan, simbol-simbol yang diungkapkan penglihatan batin tersebut tentu saja multivalensi. Untuk setiap pembaca harus mengisi pengalaman dirinya sendiri akan realitas yang mendasari ungkapan-ungkapan tersebut, realisasi (*tahqiq*) yang terus berlanjut yang dapat dengan sendirinya membuat mereka real dan sesungguhnya. Dalam kasus apa pun, menjadi jelas bahwa "Surga" dan "Neraka" yang

noetik dan universal dari wujud fisik, yang padanya kelompok simbol kedua ini merujuk, merupakan sesuatu yang sangat berbeda dari istilah-istilah yang umumnya diambil. "Surga", dalam pengertiannya yang komprehensif, adalah sama dengan realitas noetik terdalam dari Wujud, dengan semua pengalaman yang dipersepsi dalam ciri esensialnya yang aktual sebagai teofani (*mazhahir/tajalliyat*). Dan menjadi bukti bahwa kondisi ma'rifat ini sangatlah sesuai dengan penderitaan fisik yang ekstrim — sama seperti wujud yang tak tercerahkan tetap dalam "neraka" (dari perspektif noetik) bahkan dalam keadaan kesenangan psikis yang intens atau fisik.

Sekarang kesalingterikatan yang kompleks dan panjang dari simbol-simbol yang mewakili perspektif-perspektif dan kondisi-kondisi wujud dalam II-C (yang dirinya sendiri hampir sepanjang sisa buku ini) bukanlah sebuah aksiden atau beberapa bentuk unjuk kekuatan retorika: apa yang Shadra maksudkan untuk diselesaikan adalah sesuatu yang tak dapat diringkaskan. Benar, kunci-kunci filosofis menuju kedua makna "kehidupan setelah mati" diberikan masing-masing dalam Bagian II-A/B dan Bagian I. Tapi dalam dirinya sendiri, analisa-analisa konseptual itu, bagaimanapun yang mereka kembangkan, hanya dapat menerangi struktur yang paling umum dari situasi aktual yang niscaya muncul dengan sangat berbeda dalam pengalaman masing-masing pembaca (rujuk Bab II). Mereka dihadirkan sebagai alat-alat penyelidikan, bukan kerja spiritual itu sendiri. Kehendak Shadra dalam Bagian II-C, dengan secara konstan dan sering dengan paradoks meloncat bolak-balik antara kedua level rujukan, adalah untuk menyemangati para pembacanya yang penuh pemikiran untuk me-

nyelidiki ke dalam suatu cara yang simbol-simbol eskatologi (dalam kedua dimensinya yang esensial) dan pemikiran filosofis mendalam yang mendasarinya diungkapkan secara aktual dalam bentuk-bentuk yang bersesuaian dalam kehidupan mereka. Itu merupakan sebuah bentuk refleksi yang dapat —dan yang Shadra implikasikan, harus— melanjutkan untuk memproses pada level-level yang lebih dalam dan lebih komprehensif. Seksi penutup ini seperti sebuah bantahan terakhir dari pembaca terpelajar dan cerdik yang mungkin masih tergoda untuk mengurangi maksud-maksud filosofis Shadra pada suatu doktrin atau sekumpulan kepercayaan, atau untuk melihat al-Hikmah al-'Arsyiyah sebagai sesuatu yang dapat dipisahkan dari proses kehidupan dalam semua kekompleksannya. Karena itu bukanlah suatu kebetulan bahwa Bagian ini menyimpulkan (II-C, prinsip 13, 14, 17) dengan diskusi-diskusi yang diperluas tentang para Imam dan para pelanjutnya sebagai pembimbing dari komunitas yang lebih besar — atau bahwa Wasiat Akhir bahkan merupakan suatu tekanan yang sangat kuat pada konflik-konflik interpretasi yang amat real yang mengelilingi pusaka Rasulullah saw dalam latar belakang historis yang langsung dari Mulla Shadra sendiri.

B. RASUL DAN IMAM

Bukanlah kebetulan bahwa kedua jenis simbol eskatologi, kedua jenis Surga dan Neraka, melanjutkan untuk ditempatkan secara berdampingan sepanjang seksi kesimpulan (II-C). Mereka menunjuk pada perbedaan yang fundamental dan sama-sama esensial sebagai perspektif pada medan pengalaman yang sama: tujuan pembimbingan Shadra di sini, seperti

sepanjang tulisannya, adalah untuk menunjukkan signifikansi yang tak terbatas dari perbedaan itu dan, pada saat yang sama, untuk mengklarifikasi batas-batas kasar dari "pengetahuan" yang unik atau karakteristik visi dari perspektif transenden. "Melihat segala sesuatu seperti sesuatu itu sesungguhnya", dia tunjukkan, mensyaratkan suatu transformasi dalam titik visi terdalam dari orang yang mengetahui, bukan dalam "sesuatu-sesuatu" yang dilihat. Dan hikmah khusus yang dia taruh perhatian padanya banyak berhubungan dengan mengatasi bukan hanya "kebutaan" egoistik orisinal menuju dimensi transenden wujud manusia, tapi juga jenis kedua kebutaan yang sering mengikuti pencarian "Cahaya" tersebut. Pada level tersebut, al-Hikmah al-'Arsyiyah dihubungkan dengan pengembangan pemikiran yang mendalam dan luar biasa dengan kapasitas untuk mengintegrasikan kedua aspek wujud kita. Jenis kearifan yang sedang dia tunjukkan dapat diungkapkan dengan perkataan bahwa buku ini adalah yang pertama yang menjelaskan tentang mengetahui imam sesungguhnya (pembimbing atau guru), dan kemudian tentang penemuan nabi yang sesungguhnya: "manusia yang sempurna" (*al-insan al-kamil*) adalah keduanya.

Al-Hikmah al-'Arsyiyah tidak menawarkan formula-formula doktrin apapun atau resep-resep untuk mencapai akhir ini: itu hanyalah membuat sketsa struktur situasi. Dalam cahaya tersebut, kesimpulan satu-satunya yang dapat diungkapkan secara literal adalah tampaknya sesuatu yang negatif: *ma'rifat*, pencerahan, "Surga" Wujud noetik — tidak satu pun dari hal-hal ini menawarkan sebuah "jawaban" literal atau solusi pada masalah dan konflik kehidupan, setidaknya pada lapangan di

mana jawaban-jawaban tersebut (dan masalah-masalah) secara normal dibayangkan. Kondisi transendensi tidak dapat didekati dengan tindakan-tindakan spesifik apa pun atau bentuk-bentuk kelakuan atau keyakinan, dan hal tersebut tidak dapat dibatasi pada, atau menangkap sebagai, suatu bentuk spesifik pengetahuan. Tapi dinyatakan dengan jelas, tanpa pengalaman aktual yang dapat membuat dirinya sendiri bermakna, kesimpulan seperti itu dengan sederhana bukanlah sesuatu yang tak berguna. Mereka juga dapat menjadi berbahaya dalam banyak cara. Fakta itu menolong untuk menjelaskan mengapa Mulla Shadra menuliskan sebuah cara yang telah dia lakukan.

Maka seharusnya menjadi bukti sekarang mengapa pencarian "imam", untuk kondisi *ma'rifat* atau kesadaran Wujud yang padanya simbol-simbol wahyu menunjuk, merupakan tema sentral yang bergerak sepanjang semua tulisan Shadra. Dan mungkin menjadi jelas sekarang bagaimana pencarian itu merupakan universal secara mendasar dan inheren dalam kondisi kita, dalam apa yang dia sebut "transubstansiasi" yang terus berlangsung pada wujud yang paling dalam dari manusia (*harakah al-jauhariyah*). Tanpa penginterpretasi yang tak dapat diabaikan ini —yang dia tunjukkan, merupakan Realitas yang sama dalam semua manifestasiNya, sesuatu yang secara paradoks selalu hadir, bahkan bila "tak terlihat"— makna terdalam dari simbol-simbol transendensi kenabian akan tetap tersembunyi. Dan tanpa penglihatan batin tersebut, kata-kata dari para nabi hanya dapat dipahami sebagai suatu bentuk ideologi yang mencerminkan dan membimbing kebanyakan keyakinan yang menimbulkan konflik dan keinginan-keinginan duniawi dalam komunitas yang lebih besar.

Akan tetapi, Shadra menekankan, situasi itu tetap benar bahkan ketika seseorang telah "melihat Cahaya" dan menemukan imam: seseorang tetap —mungkin lebih dari yang sebelumnya— bagian dari komunitas. Pergerakan terakhir yang "menurun" tersebut —"dari Tuhan menuju manusia"— juga integral pada Kembali yang merupakan subjek dari Bagian II. Hal itu menunjukkan mengapa Shadra menyimpulkan buku ini dengan sebuah rujukan tak langsung pada "Pengumpulan" dari komunitasnya menuju Nabi dan para Imam. Pada poin tersebut, dia sarankan, seseorang dapat memulai mengapresiasi hikmah yang penuh dari perkataan Nabi.•

Prolog

Bismillahi ar-rohmani ar-rohim

PUJI bagi Allah. Yang menempatkan kita di antara mereka yang hatinya dibuka kepada Islam, sehingga ia bisa mengikuti cahaya dari Tuhannya: *Afaman syarahallohu shadrahu lil islami fahua 'ala nurin mirrobbihi fa wailun lil qasiyati qulubuhum min dzikrillahi ulaaika fi dholalin mubin* (Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya (sama dengan orang yang membatu hatinya)? Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang telah membantu hatinya untuk mengingat Allah. Mereka itu dalam kesesatan yang nyata. (QS39;22). Cahaya itu menyebabkan kita berada di antara hamba-hamba-Nya, yang telah Ia beri rahmat dan pengetahuan dari Kehadiran-Nya: *Fawajada 'abdan min 'ibadinaa atainahu rahmatan min 'indina wa 'allamnahu min ladunna 'ilman* (Lalu mereka bertemu dengan seseorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami) (QS18;65),

yakni mereka yang Ia tunjuki dengan keyakinan ke jalan Tuhan *Aliflamro kitabun anzalnahu ilaika litukhrijannasa minazhzhulumati ilannuri bi idzni robbihim ila shiroth al 'azizil hamiid* (*Alif lam ra.* (Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang-benderang dengan izin Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Terpuji) (QS 14;1), Yang Maha Benar; dan Yang telah memberi mereka lidah yang berbicara benar kepada mereka yang datang sesudahnya: *Waj'al li lisana shidqin filakhirin* (Dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian) (QS 26; 84). Dan semoga shalawatNya atas Muhammad, yang terbaik dari mereka yang telah diberi hikmah dan kebijaksanaan: *Wasyadadna mulkahu wa atainahu al-hikmata wa fashla al khithob* (Dan Kami kuatkan kerajaannya dan Kami berikan kepadanya hikmah dan kebijaksanaan dalam menyelesaikan perselisihan) (QS 38;20), dan atas Keluarganya, yang telah memperoleh bagian terbanyak dan terbesar dalam warisan kenabian dan hikmah — bagi mereka semua: sholawat Yang Maha Benar, Yang Maha Tinggi!

Ini adalah kata-kata hambaNya yang hina, yang paling membutuhkan ampunan dari Tuhan Yang Maha Mulia, Muhammad *ash-Shirazii*, yang disebut Sadruddin — Semoga Allah menerangi hatinya dengan Cahaya kearifan dan keyakinan! Ini adalah suatu risalah yang di dalamnya saya menyebutkan beberapa masalah-masalah ilahiah dan pandangan-pandangan yang suci yang dengannya Allah mengiluminasi hati saya dari alam Rahmat dan Cahaya. Ini adalah pandangan-pandangan yang tidak pernah dicapai oleh pikiran-pikiran orang awam, dan tidak pula dari mutiara-mutiara yang bercahaya ini dite-

mukan dalam perbendaharaan filosof terkenal lain atau pemikir-pemikir mutakhir yang ternama. Karena mereka tidak diberikan apa pun dari Hikmah, dan mereka tidak memperoleh apa pun dari Cahaya ini selain kegelapan total, karena mereka tidak memasuki rumah-rumah melewati pintu-pintunya: *Yas`alunaka 'anil ahillati qul hiya mawa qitu linnasi walhajji walaisa al birru bi anta`tu al-buyuta min zhuhuriha walakinna al-birra manittaqaa wa`tu al buyuta min abwabiha wattaqulloha la'allakum tuflihun* (Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah haji). Dan bukanlah kebaktian memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebaktian itu ialah kebaktian orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya, dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung. (QS 2;189), dan karena itu mereka dihalangi dari minuman manis kearifan melalui pengejaran khayalan mereka sendiri. Sungguh, pengertian-pengertian yang mendalam ini adalah seperti bara api yang memancarkan cahaya pada Misykat Kenabian dan Kewalian yang ditarik dari sumber-sumber Kitab dan Hadits Nabi. Semua itu tidak diperoleh melalui ungkapan-ungkapan para peneliti, tidak juga dengan sejumlah studi dengan para cendekia.

Saya telah menyebutkan pengertian-pengertian yang mendalam ini sebagai sebuah mercusuar bagi para pejalan yang ingin tahu dan sebagai pengingat bagi seluruh saudara dalam keimanan yang benar — walaupun bila hal-hal ini semestinya menakutkan orang-orang yang berdebat dengan bodoh dan sia-sia dan membuat musuh-musuh Cahaya kearifan

dan keyakinan sangat marah, yakni mereka yang mengikuti kegelapan iblis-iblis yang terusir. Karena Saya telah mohon perlindungan dalam Wajah Tuhan Yang Kekal dan mereka yang dekat denganNya untuk melawan kejahatan musuh-musuhNya yang keras kepala; dan saya telah mencari tempat perlindungan dalam Cahaya-cahaya KerajaanNya yang meliputi melawan kegelapan khayalan-khayalan mereka yang mengingkariNya. Ya Allah, jika saya telah menunjukkan kesombongan, adalah dalam rangka menyebut karunia-karunia yang telah Engkau berikan padaku — karena Engkau telah memerintahkan: *Wa amma bi ni'mati robbika, fa haddits* (Dan terhadap ni'mat Tuhanmu hendaklah kamu menyebut-nyebutnya (dengan bersyukur) (QS 93;11). Dan jika saya telah melakukan kejahatan atau berbuat salah kepada jiwaku, saya mencari ampunan Mu — dan adalah Engkau Yang berfirman: *Wa man ya'mal su`an au yazhlim nafsahu, tsumma yastaghfirillaha yajidillaha ghofuron rohima* (Dan barangsiapa mengerjakan kejahatan dan menganiaya dirinya, kemudian ia mohon ampun kepada Allah, niscaya ia mendapati Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang) (QS 4: 110)

Sekarang mengenai hal-hal yang direkam dalam risalah ini, yang disebut al-Hikmah al-'Arsyiyyah, beberapa di antaranya tercakup dalam ayat-ayat Quran mengenai "keimanan kepada Allah," dan beberapa termasuk dalam "pengetahuan tentang Hari Akhir." Kedua jenis pengetahuan ini, yang diungkapkan dalam banyak ayat Quran sebagai "iman kepada Allah dan Hari Akhir," adalah yang termulia dari kearifan yang melaluinya seorang manusia dapat menjadi bagian dari kelompok *mala`ikatul muqorrobin. Lan yastankifa al masihu an*

yakuna 'abdan lillahi wala al malaikatu al muqarrobuna waman yastankif 'an 'ibadatihi wayastakbir fasayahsyuruhum ilaihi jam'an (Al-Masih sekali-kali tidak enggan menjadi hamba bagi Allah, dan tidak (pula enggan) malaikat-malaikat yang terdekat (kepada Allah). Barangsiapa enggan menyembahNya dan menyombongkan diri, nanti Allah akan mengumpulkan mereka semua kepadaNya) (QS 4;172). Tapi dengan mengingkari dan menolak hal-hal ini ia bisa jatuh ke dalam kesesatan yang nyata: *Laqad manallohu 'alal mu`minina idz ba'atsa fihim rasulan min anfusihim yatlu 'alaihim ayaatihi wayuzakkihim wayu'allimuhumu al-kitaaba wal hikmataa wain kanu min qablu lafi dholaalin mubin* (Sesungguhnya Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus di antara mereka seorang rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab dan al-Hikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata) (QS 3;164), berangkat dari kumpulan *mu`minin,* membutakan dirinya terhadap Keindahan *robbul-'alamin Alhamdulillahirobbil 'alamin* (Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam) (QS 1:2), dan akan dibangkitkan kembali di antara para setan: *Kalla bal rana 'ala qulubihim ma kanu yaksibun. Kalla innahum 'an robbihim yaumaidzin lamahjubun* (Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutup hati mereka. Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar tertutup dari (rahmat) Tuhan mereka). (QS 83; 14-15).

Sekarang saatnya telah tiba untuk mulai menyajikan hal-hal ini kepada pikiran-pikiran dan perenungan-perenungan.

Mereka harus merujuk pada buku-buku kami yang lebih terperinci untuk mendirikan bukti-bukti dan demonstrasi-demonstrasi mengenai setiap topik dan teori ini. (Di sini kami hanya memberikan) ungkapan-ungkapan yang lembut, yang mungkin cukup bagi mereka yang telah memurnikan watak alamiahnya dengan benar, cukup untuk menuntun dengan benar jiwa-jiwa yang mulia dan bersemangat tersebut. Kita akan menyampaikan hal-hal ini dalam dua "Tempat Iluminasi".•

Catatan Kaki

[1]Al-Hikmah al-'Arsyiyah: "Kebijaksanaan yang didasarkan pada realisasi langsung transendensi ," sebagai lawan dari pengajaran formal dan pemikiran diskursif yang terbatas dari para filosof dan teolog yang disebutkan kemudian dalam Prolog. Lihat Bab IV dan khususnya V-A dalam Pengantar untuk diskusi yang lebih detail dari makna yang kompleks judul ini.

[2]Konteks dari ayat Quran ini adalah sebuah kutipan pendek yang terkenal dalam Surat 18 yang di dalamnya Musa berhadapan dengan orang asing yang misterius yang kepadanya Allah telah memberikan pengetahuan inspirasi langsung dari makna batin segala sesuatu. Tokoh ini secara tradisional diidentifikasi sebagai Khidhr yang legendaris (Yang Hijau abadi), yang telah mendapatkan keimmortalan dan kebijaksanaan besar dengan menemukan Mata Air Kehidupan. Belakangan, dalam Sufisme, Khidhr menjadi prototip dari petunjuk spiritual batin. Dari sini para penulis Sufi biasanya memahami kata-kata terakhir dari ayat ini sebagai rujukan tak langsung pada pengetahuan batin atau kesadaran transendensi tersebut (*'ilm ladunni:* rujuk judul dari prinsip 1, cat. 11 di bawah) yang merupakan sumber dan tujuan Perjalanan Spiritual. Shadra, mengikuti tradisi tersebut, merujuk secara tak langsung di sini pada prinsip sentral metafisiknya akan "pengetahuan dengan kehadiran" (*'ilm hudhuri*), atau Penyatuan transendensi Wujud dan kesadaran, yang diartikulasikan dalam berbagai tesis dari Bab I: rujuk penjelasan dalam Pengantar, V-B.

[3]Penyebutan "Keluarga" Rasulullah saw di sini bukanlah formula yang sederhana: ini adalah yang pertama dari banyak rujukan tak langsung pada peranan khusus Para Imam Syiah (atau agaknya, Realitas Spiritualnya) dalam

filsafat politik dan agama Shadra. Lihat Pengantar III-A dan F dan VI-B, untuk pemahaman filsafat Shadra tentang Imamah dan sebuah diskusi dari posisinya dalam hubungannya dengan konflik interpretasi Syiahisme dalam kurun historisnya sendiri.

[4]Shadra menggunakan ayat Quran ini untuk merujuk secara tak langsung pada perkataan Rasulullah saw yang terkenal, "Saya adalah Kota Ilmu, dan Ali adalah Pintunya (atau Gerbang)", yang dia sebutkan kembali dalam beberapa kutipan-kutipan pendeknya nanti (misal, II-C, prinsip 14, dan Wasiat Akhir). Dia mengambil hadits tersebut sebagai suatu ungkapan simbolis bagi relasi kompleks dari peranan-peranan kenabian (*nubuwwah*) dan *walaya* (imamah, atau yang lebih luas lagi adalah "kedekatan pada Tuhan": rujuk cat. 6 di bawah), yang merupakan satu dari tema-tema sentral karyanya. Lihat ringkasan dari isu-isu ini dalam Pengantar, khususnya pada III-A dan f dan VI-B.

[5]Ma'rifat, atau pengetahuan batin yang sebenarnya dengan pengalaman langsung, yang melibatkan suatu transformasi langsung dalam keadaan wujud orang yang mengetahui, berbeda secara positif di sini dengan pelajaran atau pengetahuan (*'ilm*) formal, konseptual, yang merupakan ciri dari sains-sains partikular (*'ulum*), termasuk disiplin standar hukum agama. Perbedaan *ma'rifat* dan *'ilm* adalah sebuah penggunaan tradisional di antara para *urafa* (dari asal kata yang sama dengan ma'rifat) Sufi, dan banyak dari filsafat Shadra berkenaan dengan klarifikasi relasi batin dari tema kunci ini dalam Bab II-A, V dan VI dari Pengantar.

[6]*Misykat al-nubuwwah wa al-walaya:* Ceruk (misykat) di sini, juga "Cahaya" yang disebutkan beberapa kali dalam kalimat sebelumnya, adalah sebuah rujukan tak langsung pada ayat Cahaya (Nur) yang terkenal (24:35) dari Al-Quran: Allah adalah Cahaya langit dan bumi. Perumpamaan CahayaNya adalah laksana sebuah Misykat yang di dalamnya ada lampu... Dalam interpretasi Shadra (yang didirikan di atas Suhrawardi dan Ibnu Arabi, juga banyak Sufi lainnya terdahulu), simbol ini ekuivalen dengan 'Arsy Ilahi (cat. 1), atau realitas noetik Wujud (*al-wujud*) yang direalisasikan dalam "manusia yang sempurna" (*al-insan al-kamil*), yaitu, nabi dan imam (wali). Lihat diskusi dari relasi-relasi ini dalam Pengantar, V dan VI.

Pemahaman Shadra akan relasi kenabian dan *walaya* atau imamah adalah tema yang berulang-ulang dalam karyanya, karena hal tersebut adalah poin irisan yang krusial antara filsafat metafisiknya dan filsafat politik dan agamanya: rujuk Pengantar III-A dan F dan VI-B.

[7]*Al-sullak al-nazhirin:* julukan ini menunjukkan kombinasi yang aneh dari kemampuan dan ambisi spiritual yang Shadra syaratkan dari filsof yang benar atau wujud yang terealisasikan sempurna (rujuk Pengantar II). Istilah

pertama biasanya merujuk pada mereka "yang menjalani" jalan spiritual; yang kedua biasanya diterapkan pada kontemplasi dan metoda logis penyelidikan (*nazhar*: theoria) dari tradisi filsafat Peripatetik. Kombinasi ini, seperti sebegitu banyak istilah-istilah kunci dan orientasi Shadra, diambil dari Suhrawardi (Pengantar III-B dan C): lihat Pengantar pada karya Suhrawardi Hikmat al-Isyraa, hal. 9-13.

[8]"Mereka yang menolakNya" terjemahan dari *mu'athtillun:* istilah merujuk bukan pada para penganut ateis, tapi agaknya pada para pelajar agama yang menyebut Tuhan "di luar jangkauan" (aksi dari *ta'til*) dengan menolak setiap pengetahuan manusia yang berhubungan dengan Tuhan kecuali melalui sebuah wahyu historis partikular dan interpretasi dari para legalisnya yang dianggap mempunyai otoritas. Latar belakang sejarah pemakaian ini adalah suatu kerancuan yang lebih terdahulu antara mazhab teologis kalam Mu'tazilah dengan Asy'ariyah, yang Shadra rujuk secara tak langsung dalam prinsip 5 di bawah. Mu'tazilah sering dihukumi sebagai *ta'thil* atau meniadakan realitas yang dapat diketahui manusia atas Sifat-sifat ilahi dengan menyerap semuanya pada Esensi Ilahi yang tak dapat diketahui. Terhadap kecenderungan untuk memisahkan Tuhan dan manusia ini (dan manifestasi tugas langsung keulamaannya), Shadra di sini melawan dimensi akses pengalaman langsung pada realitas batin jiwa ("Kerajaan" surgawi, *malakuti* atau *malakut*) yang dia lihat sebagai sumber dari simbolisme religius yang didiskusikan sepanjang karya ini. Lihat diskusi yang lebih panjang dari isu sentral ini dalam Pengantar, III-A dan V dan VI.

[9]Istilah "iman", di sini dan dalam semua tulisan-tulisan Shadra, ekuivalen dengan pengetahuan batin yang benar atau kesadaran tercerahkan dari Wujud (*ma'rifat*: rujuk cat. 5 di atas). Dalam pengertian teknis ini, itu adalah lawan dari "kepercayaan" (*I'tiqad*) atau "penyerahan diri" (Islam) eksternal pada suatu doktrin partikular atau "pengetahuan" (*'ilm*) dalam pengertian kepercayaan yang dikonseptualisasikan. Rujuk referensi dan diskusi yang lebih jauh akan perbedaan-perbedaan kunci ini dalam Pengantar V-A dan dalam Bagian II-C prinsip 9-d cat. 229 di bawah.

Pemisahan yang Shadra tarik di sini antara teologi ("keimanan yang benar pada Tuhan") dan eskatologi ("pengetahuan akan Hari Akhir") bersesuaian dengan apa yang para filosof Islam terdahulu bisa sebut dengan *al-mabda' wa al-ma'ad*, "Permulaan" wujudi segala sesuatu dan "Kembali"-nya mereka kepada Sumber tersebut. Semua karya komprehensif Shadra mengikuti urutan tradisional eksposis yang sama ini: lihat Pengantar, IV-B, V dan VI pada isi dan relasi dari dua pembagian ini dan kesignifikansiannya dari saling mempengaruhi dalam bahasa filsafat dan teologis tulisan-tulisan Shadra.

[10]*Al-masyriq:* "timur", atau tempat dan arah "iluminasi" (*isyraq*) oleh cahaya-cahaya matahari yang sedang terbit. Di sini hal tersebut digunakan sebagai sebuah istilah teknis yang diturunkan dari filsafat "Iluminasionis" Suhrawardi (*hikmat al-isyraq*); lihat Pengantar III-B dan C dan diskusi dalam Corbin, Prolegomenes I, hal. Xxv-xxxvi. "Iluminasi" yang menjadi pertanyaan di sini adalah emanasi tanpa waktu dari "Cahaya" Wujud dalam alam-alam fenomena, dan realisasi batin jiwa, dalam semua dimensinya, sebagai "timur" yang di dalamnya proses tersebut terungkap. Atas materi subjek dua divisi utama ini dan interrelasinya, lihat Pengantar, IV-B, V, dan VI. Catat juga penggunaan julukan ini (*masyriqi*) dalam judul-judul Prinsip 3, 6 dan 13 di bawah.

Tempat Pertama Iluminasi, tentang Pengetahuan Tuhan, Sifat-sifat, Nama-nama, dan Tanda-tandaNya: di Dalamnya terdapat Prinsip-prinsip

Prinsip 1 (Prinsip Ladunni)[11] Mengenai Pembagian Maujud dan Penegakan Wujud Awal[12]

BAHWA yang ada adalah Realitas Wujud atau sesuatu selain itu. Yang kami maksudkan dengan Realitas Wujud adalah Yang tidak tercampur dengan apa pun selain Wujud, apakah itu suatu keumuman atau suatu kekhususan, suatu batas atau suatu batasan, suatu kuiditas, suatu kekurangan, atau suatu ketiadaan — dan inilah yang disebut dengan "Wujud Perlu (Wajib)".[13]

Oleh karena itu kita katakan bahwa jika Realitas Wujud tidak ada, maka tidak ada apa pun sama sekali yang ada. Namun konsekuensi ini terbukti (dengan sendirinya) salah; ma-

ka premisnya pun juga salah.

Sedangkan penjelasan premis keniscayaan Wujud Awal ini, maka karena sesungguhnya selain Realitas Wujud adalah kuiditas dari kuiditas-kuiditas tertentu atau suatu wujud partikular, tercampur dengan ketiadaan atau kekurangan.[14] Dan tiap kuiditas selain Wujud ada melalui Wujud, tidak dengan diri mereka sendiri. Bagaimana (mereka bisa ada tanpa Wujud (Keberadaan))? Karena jika diambil oleh dirinya sendiri, terpisah dari wujud, kuiditas itu sendiri tidak bisa "ada" dengan dirinya sendiri, untuk menjadi maujud. Karena untuk menetapkan sesuatu dengan sesuatu yang lain telah mensyaratkan penegakan dan keberadaan (wujud) suatu hal yang lain tersebut. Dan wujud itu —jika itu adalah sesuatu selain Realitas Wujud— tersusun atas Wujud per se (atau "Wujud qua Wujud")[15] dan suatu partikularitas lain. Namun setiap partikularitas selain Wujud adalah tiada atau memiliki sifat ketiadaan. Maka setiap yang tersusun (dari kuiditas partikular dan Wujud) adalah posterior terhadap kesederhanaan Wujud dan dalam keadaan membutuhkan Wujud.[16]

Maka ketiadaan (atau "*nonbeing*") tidak masuk ke dalam eksistensi dan kemunculan aktual suatu benda, walaupun ia mungkin masuk ke dalam definisi dan konsepnya. Karena untuk menegaskan konsep apa pun dari sesuatu dan untuk memprediksikan konsep itu dari hal itu —apakah (konsep itu) kuiditas atau sifat lain, dan apakah itu ditegaskan atau ditolak oleh sesuatu— selalu mensyaratkan wujud dari hal itu. Diskusi kita selalu kembali ke pada Wujud: apakah terdapat regresi tak terhingga (prediksi-prediksi dan subyek-subyek) atau seseorang akhirnya tiba pada sebuah Wujud Mutlak, tidak tercam-

pur dengan sesuatu yang lain.

Maka telah menjadi jelas bahwa Sumber eksistensi segala sesuatu yang ada adalah Realitas Murni Wujud, tidak tercampur dengan hal apa pun selain Wujud. Realitas ini tidak dipagari oleh definisi, batasan, ketaksempurnaan, potensialitas kontinen atau pun kuiditas apa pun; tidak juga Realitas ini tercampur oleh keumuman apa pun, baik genus, spesies, ataupun pembeda, tidak juga Realitas ini tercampur dengan aksiden khusus ataupun umum. Karena Wujud lebih dahulu dari seluruh deskripsi aksidental bagi kuiditas. Dan yang tidak mempunyai kuiditas selain Wujud tidak dibatasi oleh keumuman atau pun kekhususan, dan tidak mempunyai beda khusus dan tidak mempunyai partikularitas yang terpisah dari DzatNya Sendiri. Realitas ini tidak mempunyai bentuk, sebagaimana Ia juga tidak mempunyai agen atau tujuan. Sebaliknya, Realitas ini adalah BentukNya Sendiri, dan Realitas ini yang memberi bentuk pada segala sesuatu, karena sesungguhnya Ia Sempurna DzatNya. Dan Realitas ini adalah kesempurnaan segala sesuatu karena DzatNya diaktualisasikan dalam segala aspek.

Tidak ada yang dapat menguraikanNya atau menyingkapkanNya selain Ia Sendiri, dan tidak ada pembuktian atasNya selain DiriNya Sendiri. Oleh karena itu Dia bersaksi melalui DiriNya Sendiri kepada DiriNya Sendiri dan kepada Ketunggalan DiriNya ketika Ia berfirman: *Syahidallohu annahu la ilaha illa huwa...* (Allah menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan melainkan Dia...) (QS 3;18). Karena KetunggalanNya bukanlah merupakan ketunggalan partikular yang ditemukan pada suatu individu dari suatu hal yang alamiah; tidak juga merupakan ketunggalan generik atau spesifik yang ditemukan pada setiap

gagasan umum atau setiap kuiditas. KetunggalanNya tidak juga merupakan ketunggalan konjungtif yang ditemui ketika sejumlah benda diatur atau disatukan menjadi sebuah hal yang tunggal; tidak juga merupakan ketunggalan hubungan yang ditemukan dalam kuantitas-kuantitas dan hal-hal yang terukur. Tidak juga, sebagaimana yang akan Anda pelajari, merupakan ketunggalan-ketunggalan relatif yang lain, seperti ketunggalan dengan kemiripan, keserbasamaan, analogi, korespondensi, reduplikasi —walaupun filsuf (tertentu) telah membolehkan ketunggalan[17] tersebut— kongruensi, atau jenis-jenis lain ketunggalan yang bukan merupakan Ketunggalan Sebenarnya. Tidak, KetunggalanNya bukanlah (ketunggalan-ketunggalan relatif ini), tidak diketahui dalam intinya yang paling hakiki, sebagaimana ZatNya —Maha Mulia Ia— kecuali bahwa KetunggalanNya adalah Sumber seluruh ketunggalan-ketunggalan (lain ini), sebagaimana wujudNya adalah Sumber seluruh wujud-wujud (partikular).[18] Maka: Tidak ada yang kedua bagiNya.

Dengan cara yang sama, Pengetahuan UniterNya adalah Realitas Pengetahuan yang tidak tercampur dengan kebodohan, sehingga Ia adalah Pengetahuan tentang segala sesuatu dari semua segi.[19] Dan hal yang sama dapat dikatakan tentang seluruh Sifat-sifat KesempurnaanNya (yakni, Kehidupan, Kekuatan, Kehendak, dan lain-lain — yang juga Tunggal dengan Zat dan WujudNya).[20]

Prinsip 2

Yang Diturunkan dari 'Arsy.[21] Mengenai Kesederhanaan Wujud

Semua yang Sederhana dalam Realitas, disebabkan oleh

Ketunggalan (mutlak)-Nya, maka ia adalah segala sesuatu. Tak ada sesuatu pun yang dihilangkan darinya kecuali apa-apa yang ada dalam tatanan kekurangan-kekurangan, ketiadaan-ketiadaan, dan kemungkinan-kemungkinan.

Maka pada saat Anda berkata "A bukan B": sekarang keadaan "A" itu sendiri benar-benar sama dengan keadaan "A" adalah "bukan B", sehingga "A" dengan kesangathakikatannya merupakan kriteria untuk negasi ini, dengan dirinya sendiri maka kediriannya merupakan sesuatu yang kurang, sedemikian sehingga setiap orang yang menginteleksi "A" juga akan menginteleksi "bukan B". Namun konsekuensi ini (jelas) salah, dan antesendennya juga salah.

Maka ditegakkan bahwa substrat "ke-A-an" adalah sesuatu yang secara hakiki tersusun meskipun secara mental dari makna *wujudiyah* yang dengannya A ada, dan makna ketiadaan sesuatu, yang dengannya A bukan B dan bukan satu dari sesuatu-sesuatu lain yang dinegasikan darinya.

Jadi diketahui bahwa segala sesuatu yang atasnya sesuatu yang mempunyai wujud dapat dinegasikan maka sesuatu itu secara mutlak tidak Sederhana dalam Realitas. Dan kebalikannya juga benar seperti itu: semua Yang Sederhana dalam RealitasNya tidak dapat mempunyai sesuatu yang memiliki wujud (bisa) dinegasikan dariNya. Karena jika tidak seperti itu, Ia tidak akan Sederhana dalam RealitasNya, namun bahkan tersusun atas dua aspek: sebuah aspek yang dengannya ini adalah seperti itu (seperti halnya "A") dan sebuah aspek yang dengannya ia "menyata" dengan cara yang lain (yakni, bukan B, bukan C, dan lain-lain). Sekarang telah ditegakkan bahwa Sederhana adalah seluruh hal yang maujud ditinjau dari wujud

dan kesempurnaan mereka, namun tidak dilihat dari ketiadaan-ketiadaan dan kekurangan-kekurangan mereka.

Dan dengan ini ditegakkan bahwa PengetahuanNya atas segala hal maujud adalah Pengetahuan Sederhana, dan bahwa kehadiran mereka di dalamNya adalah Sederhana dalam Realitas hakikinya. Karena segala hal di dalamNya tercakup dalam PengetahuanNya dalam suatu cara yang lebih tinggi dan lebih sempurna, karena "pengetahuan" adalah (hanya) suatu pernyataan untuk Wujud, dengan syarat bahwa Ia tidak tercampur dengan materi.

Maka ketahuilah ini, kekasihku, dan reguklah keuntungan dengannya!

Prinsip 3
Yang Diambil dari Sumber Iluminasi[22] Mengenai Ketunggalan Wujud Wajib

Wujud Wajib adalah "Tunggal dan tanpa sekutu" karena Ia Lengkap dalam Realitas, Sempurna dalam Hakikat, Tak Terbatas dalam Kekuatan dan Intensitas, dan —sebagaimana yang telah Anda pelajari— Dia adalah Realitas Murni Wujud, tidak terbatas dan tanpa batasan. Karena bila WujudNya mempunyai suatu batas atau partikularitas dalam suatu hal, Ia akan terbatas dan terpartikularisasi oleh sesuatu selain Wujud; mesti terdapat sesuatu dengan kekuatan melebihiNya yang membatasi, mengkhususkan dan melingkungiNya. Namun itu mustahil, maka tidak terdapat kebaikan dan tidak pula kesempurnaan wujud yang tidak mempunyai Sumber nya dalam Dia dan tumbuh di luar Dia.

Berikut adalah bukti penegasan KetunggalanNya.[23] Wujud

Wajib tidak bisa lebih dari satu, karena jika seperti itu, ini akan memerlukan "postulasi" suatu wujud yang di satu sisi mesti namun di sisi lain dibatasi dalam wujudnya, sebagai anggota kedua dari suatu pasangan.

Tapi kemudian Dia (yakni, Wujud Wajib "pertama") tidak bisa meliputi setiap wujud, karena kemudian terdapat suatu wujud lain yang tidak kembali padaNya dan tidak dihasilkan atau tidak beremanasi dari sisiNya. Maka, ini mengimplikasikan terdapat suatu aspek ketiadaan di dalamnya yakni kemustahilan dan kemungkinan, sehingga Ia akan menjadi satu dari suatu pasangan yang tersusun seperti halnya hal-hal yang mungkin, dan oleh karena itu tidak dapat dicakup di bawah Realitas Wujud yang tidak tercampuri oleh keterbatasan apa pun dan ketiadaan perbedaan ini.

Telah ditetapkan bahwa tidak ada yang kedua bagiNya dalam Wujud dan bahwa setiap kesempurnaan wujudi adalah suatu penyiraman dari KesempurnaanNya, setiap kebaikan adalah cahaya samar-samar dari Cahaya KecantikanNya yang bersinar-sinar. Karena Dia adalah Sumber Wujud, dan semua yang lain adalah lebih rendah dari Ia, tergantung padaNya untuk substansiasi dari DzatNya.

Prinsip 4
Mengenai Perbedaan Fundamental antara Konsep dan Realitas Wujud[24]

Sungguh yang paling redup dan yang paling tidak cukup untuk membuktikan (kebenaran) penegasan Ketunggalan Ilahi adalah cara nalar yang diikuti oleh pemikir-pemikir tertentu yang lebih mutakhir, yang (secara salah) mengasosiasikan me-

tode mereka dengan pengalaman langsung beberapa ahli ketuhanan[25] — semoga Tuhan melindungi mereka dari (angan-angan) seperti itu! Pendekatan ini berdasarkan (fakta) bahwa konsep turunan "yang maujud" (*al-maujud*) adalah sesuatu yang umum dan meliputi-segala, sedangkan wujud (*al-wujud*) adalah partikular, real dan tidak diketahui dalam intinya yang terdalam. Karena itu adalah boleh, ungkap mereka, bahwa wujud yang merupakan sumber turunan dari (konsep) "yang maujud" adalah sesuatu yang berdiri dengan dirinya sendiri —yaitu, Realitas Wajib— dan bahwa wujud segala sesuatu selain itu merupakan ibarat atas hubungan (ketergantungan) hal-hal itu kepadaNya. Maka "yang maujud", menjadi lebih umum daripada Realitas itu dan lebih umum dari pada semua hal lain yang terhubung kepadaNya. Karena itu artinya adalah satu dari dua hal ini: Wujud Yang Berdiri Dengan DiriNya Sendiri, atau yang terhubung kepadaNya. Dan kriteria hal ini (yaitu, yang menjadi asal konsep "yang maujud") mestilah menentukan yang mana di antara mereka yang merupakan Sumber efek-efek.

"Tapi untuk mereka yang tidur sebentar, meskipun suatu hal yang mudah adalah suatu beban yang besar". Karena Wujud —jika dengannya seseorang mengartikan Wujud Yang Berdiri dengan Sendirinya— dapat disebut "Yang maujud". Namun orang-orang ini berlebihan dalam memandang kesangatintian persoalan ini, yaitu apakah HakikatNya —Yang Maha Mulia— identik atau tidak dengan arti Wujud Mutlak yang berbagai modenya atau individuasinya ditegakkan dalam sesuatu-sesuatu.[26] Cara ini terhijab dari mereka karena mereka telah menegaskan bahwa tidak ada arti Wujud Mutlak yang

meliputi semua yang ada kecuali untuk suatu pengertian abstrak, turunan yang digabungkan dari intelegebel-intelegebel mental (murni) yang tidak berhubungan dengan apa pun.[27] Saya mengharapkan bahwa saya tahu bagaimana seseorang yang ahli dalam tata bahasa dan (cara) pemakaian kata-kata dapat mengamati suatu pernyataan (seperti "yang maujud") merupakan turunan, tetapi tidak mengerti konsep sumber (suatu) turunan seperti ini! Bagaimana mungkin suku turunan menjadi yang paling diketahui dari semua konsep (karena "yang maujud", dalam pandangan mereka, adalah segera dan terbukti sendiri oleh setiap orang), ketika sumbernya tetap menjadi yang paling tersembunyi dari hal-hal yang tidak diketahui? Sungguh mustahil bahkan untuk memahaminya. Dan bagaimana mungkin arti turunan adalah satu, ketika sumbernya tidak pasti di antara dua hal, yang satu di antaranya adalah Zat yang tidak dapat diketahui dalam inti Nya yang terdalam, dan yang kedua terdiri dari hubungan terhadap Yang Tidak Diketahui itu — karena tentu hubungan dengan yang tidak diketahui juga tidak diketahui?

Tidak, yang benar dari hal ini adalah konsep umum yang merupakan sumber turunan "Yang Maujud Mutlak": nama lain Sesuatu Yang direalisasikan dalam segala sesuatu, sejumlah bilangan mereka, diprediksikan atas mereka sesuai dengan derajat-derajat intensitas dan kelemahannya maupun prioritas dan posterioritasnya yang berbeda-beda.[28] Dan yang paling sempurna dan yang paling intens dari wujud-wujud adalah Wujud Nyata Yang Sebenarnya yang merupakan Realitas Murni Wujud, tidak tercampur dengan apa pun selain Wujud.

Terhadap DiriNya Sendiri Dia adalah yang paling nampak dan yang paling termanifestasi dari wujud-wujud. Tapi karena kesangatlebihan manifestasi, kepenaklukan dan kepenguasaanNya atas pemahaman-pemahaman dan mental-mental, maka Ia menjadi terhijab dari akal dan pandangan.[29] Jadi aspek yang melaluinya Ia tersembunyi adalah identik yang dengannya Dia nyata.

Penegasan masalah Tauhid (Ketunggalan Ilahi) yang dengannya terbuka pintu-pintunya hanya dapat diselesaikan dengan cara ini dan sama sekali tidak dengan cara yang lain.

Prinsip 5
Mengenai Hubungan antara Sifat-sifat Tuhan dengan ZatNya[30]

Sifat-SifatNya —Maha Suci Ia— identik dengan ZatNya. Ini tidak sebagaimana Asy'ariyah meletakkannya, dari penegakan kejamakan Sifat dalam wujud untuk mengimplikasikan kejamakan delapan (Sifat) koeternal (yang terpisah dari Zat Tuhan). Tidak juga seperti ungkapan kaum Mu`tazilah, yang secara total menolak realitas konseptual yang berbeda dari Sifat-sifat, tapi kemudian menegaskan efek-efek mereka dan menggantikan Zat sebagai pengganti mereka (dalam menghasilkan efek-efek ini) sebagaimana dalam Sumber Wujud menurut sebagian orang. Maha Tinggi Ia dari penihilan (*ta'thil*) dan antrophomorfisma (*tasybih*).

Tidak (ketunggalan Sifat-sifat Tuhan dan Zat Tuhan hanya dapat dipahami dengan benar) dalam cara yang diketahui oleh *ar-rosikhuna fi al-'ilmi* (orang-orang yang mendalam ilmunya) (QS 3;7) dari *ummatan wasathon* (QS 2; 143), yakni mereka yang tidak dikalahkan oleh baik kelebihan ataupun keku-

rangan.

Prinsip 6
Mengenai Ketunggalan dan Kesempurnaan Ilmu Tuhan

PengetahuanNya tentang segala sesuatu merupakan Realitas yang Tunggal. Tapi pada saat PengetahuanNya tersebut Tunggal, ia juga merupakan pengetahuan tentang tiap hal: Ia tidak meninggalkan apa pun yang kecil atau besar, namun Ia mencatat semuanya (QS 18;49). Karena jika terdapat sesuatu yang tidak ada ilmunya tentang sesuatu itu, maka Itu bukanlah Realitas Pengetahuan, namun pengetahuan di suatu sisi dan kejahilan di sisi lain. Tapi realitas dari suatu hal *per se* (yakni, sebagaimana hal itu sendiri sebenarnya)[31] tidak dapat digabungkan dengan sesuatu yang lain, atau seluruh hal itu belum bergerak dari potensi ke aktualitas. Karena kita telah menunjukkan bahwa PengetahuanNya sesungguhnya kembali kepada WujudNya. Maka, sebagaimana WujudNya —Yang Maha Suci— tidak bercampur dengan ketiadaan apa pun sama sekali, seperti itu pula PengetahuanNya atas ZatNya, yang merupakan Kehadiran ZatNya, tidak bercampur dengan kehakikatan apa pun sama sekali. Ini karena ZatNya adalah Yang Membuat segala sesuatu menjadi hal-hal tersebut dan Yang memberi realitas kepada seluruh realitas. Oleh karena itu ZatNya benar-benar pada hal-hal tersebut lebih intens dibanding mereka dalam diri mereka sendiri. Karena dengan dirinya sendiri sesuatu itu adalah mungkin, namun bersama dengan Yang Membuatnya dan Yang memberinya realitas, sesuatu tersebut mesti mengada — dan wujud sesuatu tersebut lebih intens dari pada kemungkinannya.

Sekarang bagi orang yang kesulitan (untuk memahami), bahwa PengetahuanNya —Maha Suci Ia— dapat Tunggal namun sekaligus merupakan pengetahuan tentang segala hal, ini karena orang tersebut membayangkan bahwa Ketunggalan ini numerik dan bahwa PengetahuanNya adalah satu dalam jumlah. Tapi telah kita tunjukkan bahwa ini tidak seperti itu. Namun, PengetahuanNya Tunggal secara hakiki, demikian pula seluruh Sifat-sifatNya Yang Lain. Tidak ada apa pun selain Realitas Yang Benar-Benar Real yang Tunggal secara hakiki. Sebaliknya, hal-hal yang mungkin semuanya memiliki jenis ketunggalan yang lain, sebagaimana ketunggalan individual, spesies, genus, hubungan, dan lain-lain.

Ini adalah satu dari yang tersulit dari semua pertanyaan tentang Tuhan. Namun Apa yang di sisi Tuhan adalah Realitas-realitas aktual, primordial, yang dariNya hal-hal ini turun pada tingkatan bayangan-bayangan dan citra-citra.[32] Dan apa yang dari sisi Tuhan dari hal-hal ini benar-benar lebih merupakan hal-hal ini dari pada mereka sendiri dengan diri mereka sendiri.

Prinsip 7
Mengenai Pandangan-pandangan yang Salah perihal Ilmu Tuhan tentang Hal-hal Partikular[33]

PengetahuanNya —Maha Mulia Ia— atas hal-hal yang kontingen bukanlah atas bentuk-bentuk yang tertulis dalam HakikatNya —Maha Suci Ia (dari pandangan seperti itu)!— sebagaimana pandangan Guru para filsof (Aristoteles) dan Peripatetis, dan pengikut-pengikut mereka seperti Abu Nashr (Al-farabi), Abu 'Ali (Ibnu Sina), dan lainnya.

Tidak pula pengetahuanNya atas hal-hal yang kontingen sama dengan esensi hal-hal kontingen yang ada secara eksternal, yang merupakan pandangan dari "Stoics"[34] dan pengikut-pengikut mereka seperti Syaikh al-Maqtul (al-Suhrawardi), 'Allamah al-Thuusiy, dan pemikir-pemikir yang lebih mutakhir. Ini mustahil karena PengetahuanNya kekal, sedangkan hal-hal yang kontingen muncul di dalam waktu.

Pendapat Mu'tazilah juga salah, karena hal-hal yang tidak ada (suatu "lingkaran bujur sangkar" dan yang seperti itu, yang mereka pandang ada secara aktual dalam Pengetahuan Tuhan) tidak ada sama sekali (dalam cara yang telah mereka ajukan).

Asy'ariyah juga salah dalam membayangkan bahwa PengetahuanNya kekal, namun hanya menjadi berhubungan dengan hal-hal kontingen pada saat hal kontingen tersebut bermula di dalam waktu.

Pandangan yang dinisbatkan pada Plato[35] juga salah seperti itu, pandangan ini beranggapan bahwa Pengetahuan-Nya —Yang Maha Mulia— mengandung esensi-esensi dan bentuk-bentuk yang ada secara terpisah dari Nya —Maha Mulia Ia (dari cacat seperti itu)!— dan esensi-esensi maupun bentuk-bentuk itu juga terpisah dari materi. (Kita) juga tidak bisa menerima apa yang dinisbatkan pada Porphyry (yang mengatakan) tentang "penyatuan"-Nya —Maha Mulia Ia (dari hal seperti itu)!— dengan *intelligible,* paling tidak bila "penyatuan" dipahami dengan cara sebagian besar manusia memahaminya (yaitu, dalam pengertian penggabungan dua entitas yang pada mulanya terpisah).

Pengetahuan Tuhan (tentang partikular-partikular) tidak

juga hanya meliputi secara general, seperti yang dipertahankan secara gegabah oleh para pemikir mutakhir (karena pengetahuan general tidak pernah bisa mengimplikasikan pengetahuan tentang hal-hal individual). Namun, yang benar (tentang hubungan antara pengetahuan general dan pengetahuan partikular) adalah seperti yang telah kami tunjukkan dan konfirmasikan dengan cara yang solid yang disusun dalam buku-buku kami yang lebih panjang.

Tapi teori yang paling bodoh dari semua diajukan oleh mereka yang mempertahankan bahwa bentuk-bentuk yang sangat material ini —walaupun mereka tenggelam dalam materi dan bercampur dengan seluruh ketiadaan dan hijab-hijab serta bayangan-bayangan yang secara mesti mengikuti dari wujud dalam waktu-waktu, tempat-tempat dan posisi-posisi tertentu— adalah bentuk-bentuk pengetahuan yang hadir padaNya —Maha Mulia Ia (dari hal ini)!— sebagai Pengetahuan-Nya. Karena telah dibuktikan bahwa cara wujud material dan wujud bayang-bayang ini terhijab dari dirinya oleh dirinya. Maka sehubungan dengan cara (wujud material) ini, kehadiran (sebuah hal material) adalah tepat sama dengan ketidakhadirannya dari dirinya; koherensinya sama dengan keterpisahannya; ketunggalannya sama dengan kejamakan potensialnya; konjungsinya sama dengan keterbagiannya. Maka katakan padaku, Anda (yang disebut) "manusia yang berpengetahuan": jika wujud ini, *qua* wujud, adalah secara esensial diketahui Pencipta, hadir denganNya dalam bentuk ini yang tenggelam dalam materi dan lokasi spasial —walaupun bahkan bentuk (material) ini tidak bisa ditangkap sensasi, untuk tidak menyebutnya imaginasi atau inteleksi— maka bagaimana

mungkin (bentuk) *intelligible*, sejauh ia secara aktual adalah *intelligible*, tetap merupakan bentuk material dan yang terkena pembagian ke dalam kuantitas-kuantitas dan lokasi dalam ruang?! Karena wujud intelektif (atau noetik) adalah cara wujud yang terpisah dan berbeda dari wujud (material) yang spasial. Oleh karena itu tidak mungkin perbuatan intelek[36] bersifat jasmaniah, atau bahwa hal yang jasmaniah bisa menjadi *intelligible*.

Maka jangan diperhatikan sama sekali kata-kata siapa pun yang mengatakan bahwa wujud-wujud korporeal yang digenerasi ini, walaupun dalam batasan-batasan mereka sendiri jasmaniah dan berubah secara konstan, bagaimanapun adalah tetap (secara kekal) dalam hubungannya dengan apa yang di atas mereka — yakni, terhadap Prinsip Pertama dan alam KerajaanNya, merupakan intelligible yang tidak berubah. Ini (mustahil) karena cara suatu wujud dalam dirinya sendiri tidak berubah melalui sebuah relasi aksidental (bahwa ia mungkin merupakan sesuatu yang lain). Fakta bahwa sesuatu adalah material merupakan ungkapan untuk karakteristik (esensial) wujudnya, dan kematerialan sesuatu dan perpisahannya dari materi[37] adalah bukan merupakan dua sifat yang eksternal terhadap esensi hal itu. Secara mirip, kesubstansialan sebuah substansi dan wujud partikularnya adalah suatu hal, dan keaksidentalan sebuah aksiden dan wujud (partikular)nya adalah juga suatu hal (yang lain). Maka tepat seperti sebuah wujud tidak mungkin secara bersamaan adalah substansi dan aksiden, (secara sederhana) menuruti dua sudut pandang, sebuah wujud juga tidak mungkin sekaligus material dan terpisah dari materi (secara sederhana) dari dua sudut pandang.

Bagaimanapun, jika engkau mengatakan bahwa bentuk-bentuk material ada padaNya —Maha Mulia Ia!— melalui Bentuk-bentuk mereka yang terpisah (dan imaterial) secara hakiki, dan bahwa sebagai konsekuensi dari Bentuk-bentuk itu, hal-hal (material) ini juga diketahui dengan suatu cara yang aksidental, maka pandangan ini akan dibenarkan. Karena telah disebutkan (dalam Prinsip 6) bahwa Apa yang di sisi Allah (adalah Realitas-Realitas primordial hakiki dari segala sesuatu), dan hubungannya dengan Apa yang di sisi Allah seperti bayangan yang terhubung pada sumbernya.

Prinsip 8
Mengenai Pembagian Pembicaraan[38]-Nya — Maha Mulia Ia

Pembicaraan (Tuhan), tidak seperti pandangan Asy'ariyah, suatu "sifat Jiwa(-Nya)" dan merupakan makna-makna kekal yang ada dalam HakikatNya —Maha Mulia Ia!— yang mereka sebut "pembicaraan jiwa". Karena Pembicaraannya adalah sesuatu yang berbeda dengan intelligible (murni), atau jika tidak seperti itu berarti ia adalah Pengetahuan dan bukan Pembicaraan.

Tapi PembicaraanNya bukan (seperti pandangan Mu`-tazilah) (sekedar) sebuah pernyataan untuk penciptaan suara-suara dan kata-kata yang menunjukkan makna-makna, karena dalam hal ini seluruh pembicaraan adalah Pembicaraan Tuhan — Maha Mulia Ia (atas pandangan seperti itu)! Pandangan seperti itu tidak menolong (seperti usaha kaum Mu`tazilah) untuk membatasi Pembicaraan Tuhan pada (Apa yang dibicarakan) "dengan niat memberi informasi kepada yang lain sebagai bagian dari Tuhan" atau "dengan niat penampilan

mereka atas namaNya", karena segala sesuatu adalah dari-Nya. Dan jika (dengan restriksi-restriksi ini) mereka menginginkan sebuah pembicaraan tanpa perantaraan (manusia) apa pun, ini juga menjadi mustahil, karena dalam hal ini tidak akan terdapat suara atau kata-kata sama sekali.

Tidak, "Pembicaraan" Tuhan adalah ekspresi penetapan Nya atas Kata-Kata Yang Sempurna[39] dan penurunan Ayat-ayat yang *muhkamat* dan *mutasyabihat* dalam pakaian kata-kata dan pernyataan-pernyataan. Oleh karena itu PembicaraanNya adalah "Qur'an" (yakni, "penggabungan", atau Ketunggalan noetik Wujud) dari satu sudut pandang dan "Furqon" (yakni, "terpisah", realitas lahir) dari sudut pandang yang lain.[40]

(Sebagai Qur'an, atau realitas noetik batin Wujud dan Ibu dari Kitab), Pembicaraan Tuhan berbeda dari "Kitab", karena "Kitab" termasuk dalam dunia Penciptaan[41] (lahir): *Wa ma kunta tatlu min qoblihi min kitabin wa la tukhoththuhu biyaminika idzan lartaba al-mubthilun* (Dan kamu tidak pernah membaca sebelumnya suatu Kitab pun dan kamu tidak (pernah) menulis suatu Kitab dengan tangan kananmu; andaikata (kamu pernah membaca dan menulis), benar-benar ragulah orang yang mengingkari(mu)).[42] (QS 29;48)

Karena PembicaraanNya termasuk dalam Alam Perintah (yakni modalitas Wujud noetik),[43] dan tempatNya adalah hati-hati dan dada-dada (kemanusiaan), sebagaimana FirmanNya: *Tanazzalu al-mala`ikatu wa ar-ruhu fiha bi idzni robbihim min kulli amr* (Pada malam itu turun malaikat-malaikat dan malaikat Jibril dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan) (QS 97;4), dan FirmanNya: *Bal huwa ayatun bayyinatun fi shuduri*

alladzina utu al-'ilm... (Sebenarnya al-Qur'an itu adalah ayat-ayat yang nyata di dalam dada orang-orang yang diberi ilmu) (QS29;49). "Kitab" (wujud-wujud kontingen yang lahir) dapat dirasakan setiap orang: *Wa katabna lahu fi al-alwahi min kulli syai`in mau'izhotan wa tafdhilan li kulli syai`...* (Dan telah Kami tuliskan untuknya (Musa) pada luh-luh (Taurat) segala sesuatu sebagai pelajaran dan penjelasan bagi segala sesuatu (QS 7; 145)). Tapi Pembicaraan Tuhan (yakni, Wujud noetik) adalah *fi kitaabin maknun, la yamassuhu illa al-muthohharun* (pada kitab yang terpelihara, tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan) (QS 56; 78-79) dari pencemaran dunia alamiah manusia (kebinatangan) yang fana.

Qur'an adalah penciptaan Nabi (yakni, sebagai pleroma noetik atau "Adam", "Manusia Lengkap") selain "Kitab" (wujud kontingen). Perbedaan antara Qur'an dan "Kitab" seperti antara Adam dan Isa. (Keduanya serupa sampai sejauh) *Inna matsala 'isa 'indallohi kamatsali adam, kholaqohu min turobin tsumma qola lahu kun fayakun* (Sesungguhnya misal 'Isa di sisi Allah, adalah seperti Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah, kemudian Allah berfirman kepadanya: "Jadilah", maka jadilah ia) (QS 3;59). Tapi Adam adalah Kitab Tuhan, yang ditulis dengan kedua Tangan KekuatanNya[44],... *lima kholaqtu bi yadayya..* (....kepada yang telah Kuciptakan dengan kedua tanganKu) (QS 38; 75). Kau (Wahai Adam) adalah *kitabun mubin*

MelaluiNya huruf-huruf yang sebelumnya tersembunyi muncul. Isa (di sisi lain) adalah FirmanNya, hasil dari PerintahNya (Kun! "Jadilah"!) dan *...kalimatuhu alqoha ila maryama wa ruhun minh...* (Kata-KataNya yang disampaikanNya kepada Maryam dan ruh dariNya) (QS 4; 171). Apa yang diciptakan

dua Tangan Tuhan tidak dapat disamakan dalam derajat keutamaan dengan sesuatu yang ada melewati dua huruf (k-n Perintah Tuhan "Jadilah"). Maka siapa pun yang berpendapat berlawanan dengan ini keliru.

Prinsip 9
Mengenai Penyatuan Tuhan dan PembicaraanNya dalam Seluruh Wujud-wujud: Nafas ar- Rahman[45]

Pembicara adalah orang yang melaluinya pembicaraan ada. Penulis adalah ia yang mewujudkan pembicaraan — yakni, buku. Dan tiap keduanya mempunyai beberapa derajat. Setiap buku adalah pembicaraan dalam beberapa segi, dan setiap pembicaraan juga adalah buku dalam beberapa segi, karena setiap pembicara adalah penulis dalam suatu cara, dan setiap penulis adalah juga pembicara dalam suatu cara.

Suatu bayangan yang terlihat dari hal itu adalah seperti berikut ini: ketika Anda menyaksikan manusia berbicara, bentuk huruf-huruf dan bentuk-bentuk pembicaraan muncul dari nafasnya dalam dadanya, tenggorokannya, dan tempat-tempat lain yang menghasilkan bunyi-bunyi dan huruf-huruf; dan nafasnya adalah yang menyebabkan pembicaraan ada. Maka ia "menulis" dengan "pena" kekuatannya pada "lembaran" nafasnya, dan akhirnya pada tempat yang menghasilkan berbagai suara. Ia adalah individu yang sama yang melaluinya pembicaraan mengada, maka ia menjadi pembicara.

Sekarang ambil ini sebagai suatu analogi untuk Apa yang di atasnya (yakni, manifestasi-Diri kreatif abadi atau "Nafas ar-Rahman"), dan jadilah di antara orang-orang yang memberi nasehat (QS 28;201) dan melakukan kebaikan, tidak di antara

mereka yang bertengkar satu sama lain.

Prinsip 10
Mengenai Kesatuan yang Mengetahui dan yang Diketahui

Segala sesuatu yang intelligible dalam wujudnya juga bisa secara aktif menginteleksi. Sebenarnya, setiap bentuk dalam persepsi —apakah ia intelligible atau yang terindera— bersatu dalam wujudnya dengan apa yang merasakannya.[46]

Bukti dari hal ini, beremanasi dari Kehadiran[47] Tuhan, adalah bahwa setiap bentuk dalam persepsi —walaupun jika ia terindera, sebagai contoh— memiliki sejenis perpisahan dari materi, sedemikian hingga wujudnya dalam dirinya sendiri dan keterinderaannya sebenarnya adalah satu hal dan tidak berbeda sama sekali. Jadi seseorang tidak dapat menganggap bahwa bentuk khusus itu mungkin mempunyai cara wujud yang berhubungan dengan sesuatu yang tidak terindera, karena kesangatwujudannya adalah wujud dalam penginderaan — sangat berbeda dari wujud langit-langit atau bumi atau apa pun yang lain yang eksternal (wujud material). Karena wujud hal-hal (material) itu bukan dalam penginderaan, dan mereka ditangkap oleh indera atau oleh intelek hanya secara aksidental dan sebagai konsekuensi dari bentuk dalam penginderaan yang terkait pada mereka.

Sekarang jika seperti ini, maka kita dapat mengatakan bahwa bentuk dalam penginderaan, yang wujudnya benar-benar sama dengan yang diindera, wujudnya tidak mungkin terpisah dari wujud substansi yang menginderanya, sehingga substansi yang menginderanya mempunyai wujud dan substansi yang berbeda. Dan sesungguhnya bagi hakikat keduanya

adalah relasi antara yang mengindera dan yang diindera. Seperti hubungan antara seorang ayah dan anak, di mana keduanya memiliki hakikatnya masing-masing dan wujud keseluruhan keduanya bukanlah hubungan aksidental — dan sungguh keduanya diinteleksi tidak dengan cara yang lain selain (hubungan) kebapakan dan keanakan mereka. Karena hal seperti ini mustahil dalam hal yang sedang kita diskusikan. Karena bentuk dalam penginderaan ini bukan hal yang dapat dipahami mempunyai suatu wujud apabila ia tidak bisa diindera. Maka hakikatnya dalam dirinya sendiri tidak terindera, sehingga tidak ada. Seperti (contoh) manusia, manusia bukanlah merupakan ayah dengan wujud hakikatnya dalam dirinya sendiri, namun hanya menjadi ayah melalui kemunculan aksidental kondisi hubungan yang terjadi secara aksidental pada wujud hakikatnya.

Tetapi, hakikat bentuk penginderaan terindera dengan kesangathakikatannya. Oleh karena itu kesangatwujudannya terindera secara hakiki — apakah ada di alam sebuah substansi yang mengindera yang terpisah darinya atau tidak. Sesungguhnya, walaupun jika kita secara total mengabaikan segala hal yang lain (kecuali bentuk dalam penginderaan ini) atau secara total menganggap bahwa tidak terdapat di alam ini substansi pengindera yang terpisah, — walaupun dalam keadaan itu dan di bawah permisalan itu, bentuk ini harus tetap terindera secara hakiki. Maka hakikatnya adalah terindera untuk dirinya sendiri, sehingga hakikatnya dalam dirinya sendiri adalah, pada saat yang sama, hal yang diindera sekaligus hal yang mengindera. Ini adalah karena satu dari istilah hubungan (antara yang mengindera dan yang diindera), sejauh

bahwa ia adalah bagian dari hubungan, tidak dapat dipisahkan dari pasangannya dalam wujud-wujudnya, pada derajat (intensitas) wujud itu. Dan aturan yang sama berlaku juga untuk status bentuk dalam imaginasi atau inteleksi terhadap keidentikannya dengan apa yang mengimaginasikannya atau yang menginteleksinya.

Satu dari filsof terdahulu (yakni, Porphyry),[48] dalam berbicara tentang "unifikasi *intelligible* dan yang menginteleksi", mungkin hendak menyampaikan (kebenaran) yang sama dengan yang telah kami konfirmasi itu. Siapa pun yang mengkritik pendekatannya dan menyerangnya tentang unifikasi *intelligible* dan yang menginteleksinya ini —dan ini termasuk banyak dari filsof mutakhir— tidak memasuki inti pendekatannya dan gagal untuk memahaminya secara benar. Karena mereka tidak sampai pada sumbernya, bukti yang tergantung pada penolakan unifikasi dua hal (yang awalnya terpisah). (Konsepsi mereka yang keliru tentang "unifikasi" ini memastikan) harus terdapat dalam aktualitas dua hal yang berbeda dalam jumlah, yang secara berturut-turut menjadi sebuah maujud tunggal. Tapi ini adalah sesuatu yang tidak diragukan lagi mustahil.

Bukanlah mustahil, namun, bahwa sebuah hakikat tunggal (yakni, jiwa) bisa menjadi sedemikian sempurna dan meningkat demikian banyak dalam kekuatan hakikatnya dan intensitas tahap (wujud)nya bahwa ia dalam hakikatnya bisa menjadi dasar bagi sesuatu yang sebelumnya ia bukanlah dasar, dan menjadi sumber hal-hal yang belum dikembangkan sebelumnya.[49] Ini tidak mustahil karena keluasan yang luar biasa lapangan wujud (jiwa).

Unifikasi jiwa dengan "Intelek Aktif" (*al-'aql al-fa'al*) bukanlah sesuatu selain prosesnya secara hakiki menjadi sebuah intelek[50] yang produktif secara aktual atas bentuk-bentuk. Karena Intelek tidak bisa banyak dalam bilangan (seperti halnya hal-hal jasmaniah). Namun itu mempunyai suatu Ketunggalan komprehensif lain yang tidak seperti ketunggalan numerik yang berlaku secara umum bagi individual-individual khusus dari sebuah spesies. Dan Intelek Aktif, pada saat Ia menghasilkan (atau "membawa ke dalam aktualitas") jiwa-jiwa yang terhubung dengan tubuh-tubuh, juga merupakan Akhir (*ghoyah*) dari kesempurnaan, mengatur mereka, merupakan suatu Bentuk Intelektif bagi mereka, meliputi mereka semua. Dan jiwa-jiwa adalah seperti benang lembut dan kecil yang memancar dariNya ke tubuh-tubuh, dan kemudian kembali kepadaNya ketika jiwa-jiwa menjadi sempurna dan "transenden".

Tapi verifikasi (lengkap) topik ini akan memerlukan diskusi terperinci yang tidak bisa dikandung dalam risalah ini.

Prinsip 11
Mengenai Nama-namaNya Yang Maha Agung

Tuhan —Maha Mulia Ia!— berfirman: *Wa 'allama adama al-asma`a kullaha...* (Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama seluruhnya) (QS 2;31). Dan Ia —Yang Maha Mulia!— berfirman: *Wa lillahi al-asma`u al-husna fad'uhu biha...* (Allah mempunyai *asmaa-ul husna* maka bermohonlah kepada Nya dengan menyebut *asma-ul husna* itu) (QS 7; 180).

Ketahuilah bahwa alam Nama-nama Tuhan adalah suatu alam yang teramat sangat luas rentangannya, mengandung

semua Realitas-realitas hakiki dalam bentuk mereka yang primordial dan paling terperinci. Ini adalah Kunci-kunci Kegaiban dan dasar pengetahuanNya atas semua yang ada, sebagaimana FirmanNya —Maha Mulia Ia— *Wa 'indahu mafatihu al-ghoibi la ya'lamuha illaa huwa...* (Dan pada sisiNyalah kunci-kunci semua yang ghaib; tak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri) (QS 6; 59).

Karena tidak ada apa pun yang tidak ditemukan di antara Nama-namaNya —Maha Mulia Ia! Hakikat-hakikat individual mereka ada melalui Wujud[51] HakikatNya, dalam suatu cara yang lebih mulia dan tinggi (daripada kuiditas-kuiditas hal yang kontingen). Dan Mereka niscaya melalui keniscayaan HakikatNya, persis seperti kuiditas hal yang kontingen ada melalui wujud hal yang kontingen itu dan dibuat untuk ada secara aksidental, melalui pemberian wujud (oleh Tuhan) — kecuali bahwa (Wujud) yang Wajib secara Hakiki tidak mempunyai kuiditas, karena Ia adalah Realitas Murni Wujud, tidak tercampur dengan derajat (kekurangan) apa pun sehubungan dengan bahwa Ia mungkin tidak (secara penuh) ada.

(Pengetahuan tentang Nama-nama) ini merupakan bagian dari kebijakan yang ditolak oleh semua kecuali mereka yang mulia dan patut menerima secara khusus pencapaiannya, yang sempurna di antara ahli kasyaf dan ahli 'irfan.[52] Nama-nama ini bukanlah lafazh-lafazh dan huruf-huruf yang dapat didengar ("Tuhan," "ar-Rahman," dan lain-lain). Namun, lafazh yang dapat didengar ini adalah nama-nama dari Nama-nama ini.

Mereka yang memperdulikan pengetahuan ini menverifikasi dan mencatat berbagai hal tentang ini, mengikuti urutan

filosofis dengan cara filsafat "formal" (yakni, "Peripatetis"),[53] menurut prinsip-prinsip, subyek-subyek, pembagian-pembagian yang mendasar dan cabang-cabang, topik-topik dan tujuan-tujuan (partikular). Untuk pembagian Nama-nama Yang Sangat Indah kepada substansi-substansi dan aksiden-aksiden, dan aksiden-aksiden ke dalam sembilan kategori kuantitas, kualitas, tempat, posisi, waktu, hubungan, keadaan, aksi dan afeksi.

Tetapi keseluruhan (Nama-nama) elemen-elemen sederhana Intelek, ada melalui Satu Wujud (Wajib) yang secara Hakiki Niscaya. (Kejamakan dalam Ketunggalan) ini di antara hal-hal mengagumkan yang menakjubkan dari rahasia-rahasia Kemegahan Tuhan.

Prinsip 12
Mengenai Cara "Aktivitas" Tuhan Sehubungan dengan Alam[54]

Aktifitas tiap agen adalah alami, dengan paksaan, dengan penaklukan, dengan niat, dengan persetujuan langsung, dengan *inayah,* atau dengan manifestasi diri (*tajalli*).[55] Semua, kecuali ketiga yang pertama, benar-benar dilakukan dengan tidak sengaja. Untuk kasus "penaklukan", ia bisa sengaja bisa pula tidak sengaja.

Sekarang Pembuat alam berbuat secara alami, menurut (ateis) yang percaya atas Alam yang kekal dan (murni otonom); dengan niat dengan suatu motif, menurut beberapa teolog (Mu'tazilah); dengan niat tanpa motif apa pun (yang terpisah), menurut sebagian besar teolog (*Asy'ariyyah*); dengan persetujuan langsung, menurut (filsof) Iluminasionis; dengan *inayah,* menurut (filsof) Peripatetis; dan dengan manifestasi-

Diri, menurut para Sufi. *Wa likulli wijhatun huwa muwalliha fastabiqu al-khoirot* (Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kamu (dalam membuat) kebaikan). (QS 2; 148)

Prinsip 13
Mengenai Kebermulaan Alam

Seluruh alam bermula dalam waktu, karena semua yang di dalamnya dimulai dalam wujudnya dengan ketiadaan dalam waktu. Dan semua di dalamnya secara tetap diperbaharui (dalam wujudnya), dalam artian bahwa tidak terdapat kedirian atau individual sama sekali —apakah itu kelangitan atau unsuriah, sederhana atau tersusun, substansi atau aksiden— melainkan bahwa ketiadaannya mendahului wujudnya dalam waktu, dan wujudnya dengan cara yang sama mendahului ketiadaannya dalam waktu.[56] Secara umum, setiap tubuh dan setiap hal jasadi yang wujudnya dengan suatu cara terhubung dengan materi diperbaharui secara kontinyu dalam kedirian dan tidak tetap dalam wujudnya dan individualitasnya.

(Ada) sebuah bukti dari hal ini yang muncul kepada kita dari Tuhan melalui perenungan pada beberapa ayat-ayat dari KitabNya yang mulia, sebagaimana FirmanNya: *Bal hum fi labsin min kholqin jadid* (Sebenarnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru.) (QS: 50; 15); dan Firman Nya:... *wa ma nahnu bi masbuqin, 'ala an nubaddila amtsalakum wa nunsyi`akum fi ma la ta'lamun* (dan Kami sekali-kali tidak dapat dikalahkan untuk menggantikan kamu dengan orang-orang yang seperti kamu dan menciptakan kamu kelak dalam keadaan yang tidak kamu ketahui) (QS 56; 60-

61); dan FirmanNya: *Wa taro al-jibala tahsabuha jamidatan wa hiya tamurru marro as-sahab* (Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagaimana jalannya awan) (QS 27; 88). Ayat-ayat ini dan yang lain menyinggung tentang pembaharuan dan hilangnya alam (material) ini tanpa henti dan menunjukkan keperalihan-nya dan keterputusannya, sebagaimana FirmanNya: *Kullu man 'alaiha fan, wa yabqo wajhu robbika dzu al-jalali wa al-ikram* (Se-mua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan) (QS 55; 26-27); dan FirmanNya:.. *wa as-samawatu mathwiyyatun bi yaminihi...* (dan langit digulung dengan tangan kananNya) (QS 39; 67); dan FirmanNya: *In yasya` yudzhibkum wa ya`ti bi kholqin jadid* (Jika Dia menghendaki, niscaya Dia membinasakan kamu dan mengganti-(mu) dengan makhluk yang baru) (QS 14; 19); dan FirmanNya: *Inna nahnu naritsu al-ardho wa man 'alaiha wa ilaina yurja'un* (Sesungguhnya Kami mewarisi bumi dan semua orang-orang yang ada di atasnya, dan hanya kepada Kamilah mereka dikembalikan) (QS 19; 40).[57]

Bukti ini diambil dari penegakan perbaharuan terus-me-nerus "Alam", yang merupakan sebuah bentuk substansial yang meliputi setiap tubuh dan merupakan prinsip langsung gerak dan diamnya. Tidak ada tubuh kecuali di dalamnya ada hal yang formal substansial dalam keseluruhan dari bagian-bagi-annya. Dan ini adalah prinsip langsung kecenderungan (alami setiap tubuh) (menuju sebuah gerak khusus), apakah itu dalam potensi atau dalam aktualitas, melingkar atau lurus, dan (jika lurus), menuju atau menjauh dari pusat (bumi).[58] Ini selalu berubah dan bertransformasi dan mengalir (ke dalam bentuk-

bentuk khusus) sesuai dengan substansi dari hakikat-Nya. Gerak hakiki wujudNya (dengan memberikan wujud pada semua substansi) adalah Sumber semua gerak dalam aksiden-aksiden tempat dan posisi, dan seluruh perubahan dalam aksiden-aksiden kuantitas dan kualitas.

Adalah melalui (gerak atau transubstansiasi universal wujud) Yang Kekal dihubungkan dengan yang bermula dalam waktu — tidak melalui gerak-gerak aksidental lain (seperti rotasi bola-bola langit, sebagaimana yang terdapat dalam teori-teori kosmologi yang umum).[59] Karena kedirian Alam ini adalah sedemikian sehingga Ia diperbaharui dan hilang tanpa henti, bermula dan berakhir. Tidak terdapat sebab (selain Tuhan) untuk kebermulaan dan pembaharuan terus-menerusnya, karena apa yang hakiki dalam sesuatu tidaklah disebabkan oleh apa pun namun hakikatnya sendiri. Dan Pembuat, ketika membuat (hakikat Alam) Ia membuat hakikatNya diperbaharui terus menerus. Pembaharuan terus-menerus ini tidak dibuat atau diakibatkan atau dipengaruhi oleh apa pun (selain Tuhan).

Ini persis seperti apa yang dikatakan oleh para filsof mengenai waktu, ketika mereka mengatakan bahwa kediriannya adalah secara hakiki terus-menerus diperbaharui, lewat, dan mengalir. Kecuali bahwa kita mengatakan bahwa waktu ('waktu tidak memiliki realitas independen') adalah ukuran pembaharuan dan transformasi terus-menerus ini.

Arti "gerak" (dalam artian yang nyata dan primer) adalah pembaharuan terus menerus keadaan (wujud) suatu benda ini. Munculnya sesuatu dan perjalanan berangsur-angsur dari potensialitas ke aktualitas (yang biasanya disebut "gerak") adalah hanya ide abstrak turunan yang relatif dalam pikiran.

Karena gerak (dalam artiannya yang primer) secara tepatnya adalah pembaharuan terus-menerus (wujud atau substansi tiap sesuatu). Kemunculan seperti yang disebutkan di atas bukanlah apa-apa yang dengannya (setiap maujud) diperbaharui, dan (dengan cara demikian) muncul dari potensi ke aktualitas.

Beda antara kedua (makna "gerak") ini seperti beda antara "wujud" dalam artian (konsep) turunan yang abstrak yang merupakan satu dari inttelligible (kedua) dalam fikiran, dengan "wujud" dalam artian suatu realitas yang melaluinya sesuatu secara aktual menjadi ada dan dijaga dari ketiadaan.[60] (Secara total), bahwa sesuatu yang melaluinya sesuatu muncul dari potensi menjadi aktualitas adalah individual konkret yang membuat kemengaliran ini, dalam kategori (gerak) apa pun (yang mungkin). Sebagaimana gerak mungkin dalam kualitas atau satu dari (kategori-kategori) aksiden yang lain, demikian pula ia bisa merupakan (gerakan dalam) substansi material dan substansi formalnya, juga seperti itu ia bertransformasi secara berangsur-angsur dalam kediriannya —tidak dalam kuiditasnya— dengan pembaharuan wujudnya terus-menerus.[61]

Bukti bahwa "Alam" kejasmanian ini merupakan suatu substansi yang wujudnya (terus-menerus) mengalir, diperbaharui terus-menerus dalam kesangathakikatannya dan kesangatdiriannya, disebutkan dengan cara yang terperinci dan elaboratif dalam (buku kami) *al-Asfar al-Arba'ah* dan dalam sebuah risalah yang terpisah.[62] Di sana kami telah menuliskan kesepakatan filsof-filsof yang paling terdahulu mengenai sifat sementara dan hilangnya dunia dan pembaharuan terus-menerus segala sesuatu (yang tersusun) atas materi dan bentuk,

dan bahwa tiap individual tubuh natural —baik yang kelangitan ataupun (keempat) elemen sublunarnya— bermula dalam waktu.

Untuk "universal alamiah",[63] kami mempertahankan bahwa itu tidak ada secara aktual dengan kesangathakikatannya, yang merupakan pandangan filsof-filsof yang terkenal, namun itu ada secara aksidental — (suatu posisi) yang bertentangan dengan kebanyakan teolog (yang menolak eksistensinya sama sekali). Untuk universal natural ini, yang dengannya saya maksudkan kuiditas (yang dipertimbangkan) tanpa syarat apa pun (tentang apakah ia ada atau tidak dalam wujud aktual partikular), tidaklah kekal tidak juga bermula. Namun, kebermulaannya mengikuti kebermulaan hal-hal individual, dan kekekalannya juga mengikut dari kekekalan mereka. Karena diambil secara sederhana dengan dirinya sendiri, ia bukan suatu partikular individual yang secara aktual mempunyai wujud. Ketika ia dalam batas-batasnya sendiri yang khusus seharusnya mengada, maka ia tidak mempunyai keterus-menerusan dalam hakikatnya. Sesungguhnya, kuiditas tidak mempunyai keberadaan, apakah secara esensial ataupun secara aksidental, kecuali (sebagai Bentuk noetik) dalam Pengetahuan Tuhan — Semoga Ia dimuliakan!

Sedangkan bagi jiwa qua jiwa (yakni, sejauh mereka terhubung dengan tubuh-tubuh, tidak dalam aspek imaterial noetiknya yang murni), mereka juga secara tetap bertransformasi dan bermula. Atau, keadaan mereka sama dengan segala hal yang secara alami dalam materi, karena cara wujud mereka terwujudkan melalui keterikatan (dengan sebuah tubuh), dan wujud yang ada dalam keterikatan itu (dengan tubuh) ber-

transformasi seiring dengan transformasi tubuh-tubuh yang terikat dengannya. Maka jiwa —sepanjang ia (hanya merupakan) jiwa— bersatu dengan tubuh dalam sisinya yang lebih rendah dan sisinya yang kurang signifikan, yang tidak lain adalah dari Alam. Namun ia juga secara potensial memiliki aspek intelektif dan sisi yang lebih mulia yang, jika ia muncul dari potensialitas menjadi aktualitas, dapat menjadi Intelek murni, yang merupakan Bentuk dari spesiesnya.[64]

Dan untuk kasus (Intelek) yang secara mutlak terpisah dan Bentuk-bentuk transenden, kita mesti mengatakan sesuatu yang berbeda (dari teori-teori filsof yang umum) — (yaitu), apa yang diketahui oleh para *muwahid* yang kasyaf yang menyingkapkan (realitas batin dan Ketunggalan transenden Wujud),[65] bahwa (Bentuk-bentuk intelligible) ini tidak mempunyai wujud dalam diri-diri mereka sendiri dan bahwa hakikat-hakikat mereka tenggelam dan lenyap dalam lautan Ketunggalan. Mereka adalah Bentuk-bentuk dari apa yang di dalam Pengetahuan Tuhan —Maha Mulia Ia!— dan hijab-hijab Ketuhanan dan pavilyun-pavilyun KeagunganNya. "Sekiranya tidak karena hijab-hijab terang ini, keindahan Wajah-Nya akan menghanguskan segala sesuatu yang ada di langit dan bumi",....[66] Dia Yang Maha Mulia memiliki Cara-cara Ilahi dan Derajat-derajat cahaya yang tidak bersama hal-hal partikular alam (material ini) dan tidak termasuk dalam apa yang "selain Tuhan" —Maha Mulia Ia— karena mereka adalah Bentuk-bentuk dalam Ketetapan Ilahi dan dalam alam Rububiyah. Bentuk-bentuk ini adalah malaikat-malaikat yang ekstatis yang tidak pernah memandang hakikat diri mereka sendiri, terlupa pada hakikat mereka sendiri dalam keterserapan mereka dalam

Tuhan, dan yang identitas mereka sendiri larut dalam keadaan mereka sebagai cahaya-cahaya intelektif dan kegemilangan Cahaya Pertama, ada melalui KeberadaanNya, tidak melalui PerbuatanNya yakni memberikan keberadaan (pada wujud-wujud yang mungkin).

Risalah ini tidak dapat mengandung penjelasan (penuh) topik yang sulit dan mulia ini. Keinginan kita di sini adalah untuk mengindikasikan kebermulaan tubuh-tubuh, bentuk-bentuk dan kekuatan-kekuatan mereka. Dalam hal Intelek, kita tidak menegaskan wujudNya (sebagai sesuatu selain Tuhan —dan karena itu bermula)— dan para teolog menolaknya. Jadi tidak ada keperluan kita untuk membicarakan cara kebermulaanNya (sebagaimana yang dilakukan banyak filsof sebelumnya).[67]

Prinsip 14
Mengenai Hubungan Jiwa dan Tubuh

Agen yang segera langsung menyebabkan gerak (atau perubahan), dalam seluruh jenis gerak bukanlah selain Alam. Alam adalah prinsip esensial tiap gerak, apakah itu dikerjakan oleh jiwa, seperti dalam gerak sengaja; atau ketika dibatasi oleh sebuah gaya (luar), seperti gerak oleh pembatas ketika sebuah batu dilontarkan ke atas; atau dalam beberapa bentuk lain, seperti sebagai contoh dalam apa yang disebut gerak "alami". Karena (seluruh) gerak adalah seperti suatu individu yang ruhnya adalah Alam.

Sekarang Bahmanyaar[68] memunculkan sebuah *musykilah;* mengikuti gurunya (Ibnu Sina), tentang gerak-gerak yang disebabkan oleh jiwa: bagaimana halnya bahwa dalam hal ini

Alam ditransformasikan sehingga menjadi sebab gerak anggota-anggota tubuh melawan keinginan-keinginan (alaminya) dengan suatu cara sehingga tidak ada tegangan, meskipun tarikan-tarikan menentang keinginan-keinginan jiwa dan keinginan (alami) tubuh? Masalahnya hanya dapat dipecahkan dengan (mengenal) bahwa alam yang ditaklukan jiwa dalam ketaatan bebas, yang merupakan satu dari kekuatan-kekuatan jiwa itu sendiri yang dipekerjakannya, yang melalui perantaraan kekuatan-kekuatan itu jiwa melaksanakan aksi-aksi tubuh yang berbeda, adalah sesuatu yang berbeda dari alam yang ada dalam unsur-unsur (material) dan anggota-anggota tubuh yang terpisah. Sesungguhnya, (alam yang sesuai dengan jiwa) ini adalah sebuah derajat tertentu dari tahap-tahap jiwa, sedangkan (alam) yang tetap ada dalam tubuh setelah hubungannya dengan jiwa dipotong adalah sesuatu yang lain dari yang telah kita sebutkan. Kepenatan, tegangan, sakit, kerusakan (tubuh), dan yang seperti itu hanya muncul karena resistansi alam (tubuh) kedua ini untuk menaati jiwa, bukan karena alam yang sesuai dengan jiwa itu sendiri.

Jiwa, oleh karena itu, mempunyai dua alam sehubungan dengannya, yang satu muncul dari hakikatnya sendiri, dan yang kedua adalah milik unsur-unsur tubuh. Yang pertama digunakannya dengan ketaatan bebasnya, dan yang kedua melawan suatu resistansi tertentu.

Prinsip 15
Mengenai Kesatuan Tubuh dan Jiwa dalam Bola-bola Langit

Berdasar (pengenalan bahwa "alam" adalah juga satu dari kekuatan-kekuatan jiwa), nampak bahwa Filsof Pertama

(Aristoteles) benar dalam mengatakan bahwa gerak bola (langit) adalah alami dan jiwanya secara alami dimasukkan di dalamnya. Karena telah dinyatakan bagi kita melalui bukti yang terang bahwa hakikat bola ini, alamnya, dan jiwa kebinatangan (imaginatif)-nya adalah satu hal dalam wujud dan individualitasnya, berbeda hanya sesuai dengan tiga keadaan (wujud) yang berbeda (sesuai dengan fungsinya).

Bola ini sendiri tidak mempunyai jiwa (imaterial dan intelektif murni) yang terpisah. Namun, bola ini memiliki jiwa kebinatangan, imaginatif yang menirukan dan menyerupai Bentuk *intelligible* (dari arketipnya) dan terhubung kepadaNya sebagaimana sinar-sinar terhubung pada (sumber) cahaya. Alam (jasadiah) bola ini juga terhubung dengan jiwa imaginatif-nya dengan suatu cara seperti hubungan antara sebuah bayangan dan benda yang membayanginya.

Namun baik alam bola ini maupun jiwa binatangnya, dengan kekuatan (imaginatif yang terbatas) untuk mengetahui yang mereka miliki, adalah lenyap dan sirna (tanpa ada hentinya) dengan pembaharuan dan aliran terus-menerus (wujud mereka). Apa yang terus ada dari bola ini dengan Tuhan adalah sebuah "Kata" (yakni, logos atau Bentuk *intelligible*) yang kekal ada dalam PengetahuanNya, sebagaimana FirmanNya: *Ma 'indakum yanfadu wa maa 'indallohi baq* ..... (Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal...) (QS 16; 96).[69]

Prinsip 16
Mengenai Kemungkinan (Kontingensi) Kosmos Fisik

Sekarang karena Anda mengetahui bahwa setiap bola

mempunyai penggerak (jasadiah) yang bisa sirna (yakni, jiwa binatangnya) dan sebuah penggerak imaterial yang terpisah (yakni, Bentuk intelligible) yang merupakan tujuan dari geraknya, dan bahwa agen yang langsung segera menyebabkan gerak langit adalah sesuatu yang secara hakiki mengalir dan diperbaharui terus-menerus dalam kediriannya — seharusnya terbukti pada Anda bahwa alam ini adalah dunia kepunahan, peralihan dan kematian, sedangkan alam lain adalah dunia kestabilan, dan bahwa dunia ini dan segala yang di dalamnya adalah tergantung pada dunia yang lain tersebut.

(Maka terbukti) bahwa.. *wa as-samawatu mathwiyyatun bi yaminihi*... (dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya) (QS 39; 67), dan *Wa idza al-kawakibuntatsarot* (dan apabila bintang-bintang jatuh berserakan) (QS 82; 2), gerak-gerak mereka akan berhenti, dan cahaya-cahaya mereka akan padam. Karena ketika Kebangkitan tiba, matahari akan digulung dan bintang-bintang akan berjatuhan (QS 81; 1-2), dan bola-bola akan menghentikan perputarannya dan planet-planet akan menahan gerak-geraknya. Ini adalah yang benar-benar akan terjadi, *laa roiba fiiha*... (tidak ada keraguan padanya) (QS 22; 7). Tapi *Yas`alunaka 'ani as-sa'ati ayyana mursaha. Qul innama 'ilmuha 'inda robbi*... (Mereka menanyakan kepadamu tentang kiamat: "Bilakah terjadinya". Katakanlah: "Sesungguhnya pengetahuan tentang kiamat itu adalah pada sisi Tuhanku) (QS 7; 187) — semoga Ia dimuliakan.[70]•

Catatan kaki

[1] *Qai'da ladunniya*: qai'da merujuk ke "prinsip" dalam pengertian aturan dasar, pondasi, atau asas yang di atasnya struktur pengetahuan yang lebih

besar didirikan. Berdasarkan latar belakang Quran dan Sufi, gagasan *'ilm ladunni* adalah pengetahuan yang diperoleh langsung dengan "Kehadiran" Ilahi, lihat catatan 2 di atas. Seperti yang telah diterangkan dalam Bab Pengantar, V-A dan V-B, semua Prinsip-prinsip dari bagian I menjelaskan berbagai faset yang berbeda dari kesadaran tercerahkan yang sederhana ini yang oleh Mulla Shadra disebut "Realitas Wujud".

[12]Lihat Pengantar, V-B, untuk ringkasan ontologi Mulla Shadra dan terminologi teknis yang digunakan dalam bab ini. Juga bab-bab selanjutnya. Prinsip ini memperkenalkan tesis keunggulan "wujud" real dalam hubungannya dengan "kuiditas"-nya atau ketetapan-ketetapan intrinsik (*mahiya*), yang menjadi dasar pemikiran ontologis Mulla Shadra.

Dalam terjemahan ini, harus selalu dicamkan bahwa bahasa Arab yang asli tidak mengenal huruf besar, dan juga tidak membedakan antara orang ketiga tunggal laki-laki dan yang netral. Dalam terjemahan ini huruf kapital telah digunakan secara umum, hanya untuk tujuan kejelasan, di mana beberapa aspek Ilahi tampaknya dimaksudkan secara khusus. Tetapi pemahaman Mulla Shadra yang diberikan di sini tentang struktur terdalam "Wujud", setiap pembagian konseptual atau verbal Wujud Mutlak dan relatif, tetap secara intrinsik ambigu.

[13]Kalimat "Wujud Wajib" (*wajib al-wujud*) diturunkan dari "bukti" yang terkenal Ibnu Sina tentang eksistensi Tuhan yang didasarkan pada konsep-konsep eksistensi wajib, mungkin dan tak mungkin; rujuk terjemahan dan komentar oleh P. Morewedge dalam The Metaphysica of Avicenna, hal. 47. Tetapi pada zaman Mulla Shadra, formula ini dipakai secara luas oleh para teolog dan sufi sebagai sinonim untuk "Tuhan", yang sering mempunyai makna dan konteks yang jauh berbeda dari yang asli yang digunakan oleh Ibnu Sina. "Kuiditas" (***mahiyah***) adalah "keapaan" dari suatu maujud khusus, yang menentukan aspek formal yang membedakannya dari yang lain, ketika dipertimbangkan dalam abstraksi dari Dasarnya atau Wujudnya: rujuk sisa pembahasan prinsip ini dan diskusi lebih jauh tentang konsep ini dalam Pengantar V-B-2.

[14]Pernyataan "ketiadaan" (atau "noneksistensi": *'adam*) dan "kekurangan" (*naqsh*) di sini tidak dimaksudkan untuk membedakannya dengan beberapa standar abstraksi "kesempurnaan" ideal. Agaknya yang Mulla Shadra maksudkan adalah relasi paradoksal Keseluruhan Wujud noetik —yang dikarakterisasi oleh "kesempurnaan" (*kamal*) dalam pengertian kemenyeluruhan mutlak, ketercakupan, dan kelengkapan— pada manifestasi-manifestasinya yang tanpa akhir yang sudah ditetapkan. Setiap maujud tertentu (maujudaat) itu diambil aspek relatifnya atau aspek yang sudah ditetapkan secara murni

(yaitu, yang berkenaan dengan kuiditasnya), dalam kenyataannya didefinisikan secara persis oleh sesuatu yang tanpa akhir, dan hal ini tidak mungkin. Oleh karena itu dari perspektif ini, setiap maujud niscaya "dihilangkan" dari spektrum tak terbatas kualitas-kualitas lainnya. Rujuk diskusi lebih lanjut tentang hal ini dalam Prinsip 2 di bawah.

[15]*Al-wujud bima huwa wujud:* ini adalah standar terjemahan bahasa Arab dari formula terkenal to on hei on, yang telah memainkan peranan yang demikian problematis dalam banyak interpretasi (termasuk Mulla Shadra) terhadap *Metaphysics*-nya Aristoteles.

[16]Kalimat ini adalah pernyataan ringkas prinsip Mulla Shadra tentang "prioritas wujud" (ashalat al-wujud) dalam hubungannya dengan kuiditas-kuiditas, yang dieksplorasi lebih lanjut dalam prinsip 2 di bawah. Masalah yang berhubungan dengan realitas dan status ontologis dari kuiditas (yaitu, bentuk yang telah ditetapkan secara umum) dibahas dalam prinsip 6-11 di bawah, dalam diskusi Mulla Shadra tentang Bentuk-bentuk intelegeble atau "Nama-nama" Ilahi, dalam hubungannya dengan Esensi (Hakikat) atau Wujud.

[17]Ini adalah rujukan tidak langsung pada keraguan yang terkenal yang ditimbulkan oleh Ibnu Kammuna (w. 683/1281) seorang filosof Yahudi aliran Ibnu Sina, yang mempertanyakan apakah tidak mungkin ada dua atau lebih Wujud Wajib, masing-masing berbeda tapi esensinya tak diketahui. Ini dapat mengimplikasikan duplikasi atau kegandaan (*tadayuf*) Tuhan. Mulla Shadra memberikan argumen singkat terhadap kemungkinan ini pada prinsip 3 (lihat cat. 23) di bawah. Signifikansi filosofis dari keberatan Ibnu Kammuna pada tahap ini adalah bahwa hal tersebut mewakili tendensi alami tertentu pikiran (yang khususnya sering terdapat pada beberapa bentuk teologi kalam) untuk memahami Wujud Wajib, atau Tuhan, sebagai entitas partikular yang agaknya terpisah dari wujud-wujud mungkin yang diciptakan. Tetapi pemisahan ini, kata Mulla Shadra, mengasumsikan gagasan mental Tuhan sebagai masih "sesuatu" yang lain (yaitu unitas numerik, dalam pembahasan ini), tetapi lebih mulia atau berbeda dari maujud-maujud yang lebih dikenal, dibandingkan dengan —segera yang secara literal tak terbayangkan— yang maha meliputi Keseluruhan Wujud. Rujuk Pengantar V-B-3.

[18]Lihat perlakuan lebih lanjut tentang masalah Kesatuan Wujud transenden ini dalam prinsip 3-4 di bawah. Penegasan Phytagorean tentang turunan semua "sesuatu" yang membumi dari Kesatuan Kebenaran yang transenden, sudah dikembangkan secara luas oleh Plotinus dan para filosof Neoplatonik sesudahnya, memberi tambahan yang berarti pada filosof-filosof Muslim dalam cahaya doktrin teologis kalam tauhid atau "Penegasan Kesatuan Ilahi" (cat. 23). Teolog-teolog Kalam, para filosof berorientasi Neoplatonik,

dan para Sufi, semuanya mengadaptasi formula ini untuk keperluan masing-masing. (Al-Kindi's Metaphysics, terjemahan A. Irvy, hal 76-114 dan catatan-catatan yang menyertainya, memberi ilustrasi penggunaan Neoplatonik yang lebih eksplisit untuk tema ini). Metafisika Mulla Shadra sendiri adalah sebuah elaborasi yang lebih jauh mengenai artikulasi konseptual realitas paradoksal ini dalam istilah bahasa Ibnu Sina tentang wujud dan kuiditas: rujuk Pengantar V-B-2 sampai 4.

[19]Konsepsi Shadra tentang Pengetahuan Ilahi, diringkaskan dalam kalimat ini, didiskusikan lebih detil dan dibandingkan dengan pandangan para filosof terdahulu dalam prinsip 6-11 di bawah. Lihat diskusi-diskusi umum tentang isu-isu ini pada Pengantar V-B. Titik tolak utamanya dari penjelasan-penjelasan filosofis tradisional (semua diturunkan dari deskripsi Aristoteles tentang Intelek Ilahi dalam Metaphysics XII,9) adalah desakannya pada kesatuan pokok Wujud dan "Pengetahuan" (yaitu, *'aql* atau Kesatuan Intelek); rujuk akhir dari prinsip 2 dan semua prinsip 10 di bawah. Dalam konsepsi ini, Tuhan "mengetahui" sesuatu-sesuatu partikular yang bergantung tidak hanya melulu melalui inteleksi arketip-arketip inteleknya atau prinsip-prinsip formal, tapi juga secara serta-merta (di sini, "dalam segala hal"), karena sebagai Dasar wujud mereka Dia sesungguhnya adalah apa yang menjadi hakikat mereka. Berbicara dalam kaitannya dengan manusia, pengetahuan dalam pengertian khusus ini dapat diakses hanya sebagai sebuah fungsi level kesadaran seseorang atau kesadaran Wujud (*'ilm hudhurii*), tidak melalui setiap partikular yang membutuhkan aktivitas belajar atau kepercayaan (*'ilm hushulii*); rujuk diskusi tentang masalah yang sangat penting ini dalam Pengantar V-A & V-B-3.

[20]Terminologi teologis Mulla Shadra di sini (dan dalam prinsip 5-11 dibawah) diambil dari disiplin agama Islam tentang *'ilm al-kalam* (rujuk Pengantar, III-B & C). "Sifat-sifat Kesempurnaan" atau Esensi Ilahiyah, secara tradisional dalam ilmu kalam dibedakan dari "Sifat-sifat Tindakan", yang melibatkan hubungan Tuhan dengan alam atau ciptaan, pertanyaan yang Mulla Shadra bahas di sini (sekurang-kurangnya secara eksplisit dalam prinsip 12-16 di bawah).

[21]*Qaida 'arsyiyah:* lihat cat. 1 dan khususnya Pengantar V-A dan B-3 untuk pengertian-pengertian yang relevan dengan "'Arsy" Ilahi di sini, dalam judul prinsip 10, dan dalam judul risalah ini secara keseluruhan. Dalam semua kasus rujukan secara esensial sama dengan "Kehadiran" Ilahi (cat. 11) dalam judul prinsip 1: masing-masing bab ini mendiskusikan aspek dimensi transeden Wujud yang hanya dapat direalisasikan melalui kondisi ketersingkapan kesadaran batin yang tercerahkan. Bagi pemahaman Mulla Shadra tentang

"Kesederhanaan" Wujud dalam bab ini dan hubungan integral dengan tesis-tesis ontologisnya yang lain, lihat Pengantar V-B-2 dan 3.

[22]*Qaida masyriqiya:* Julukan deskriptif yang sama (dipinjam dari Suhrawardi: rujuk cat. 10 di atas) terdapat pada judul-judul prinsip 6,9 dan 13 di bawah, pada judul-judul bagian I & II, dan pada judul-judul pasal yang penting dari banyak karya Mulla Shadra; lihat diskusi pada Pengantar IX-c, cat. 63. Di sini merujuk pada prinsip yang realitasnya hanya dapat dicerap dalam pengalaman-pengalaman transenden yang melengkapi premis-premis wajib untuk analisis dan konseptualisasi yang diusahakan di sini. Pengertian ini dekat dengan "'Arsy" Ilahi dan "Kehadiran" dalam judul prinsip 1,2 dan 10.

[23]Argumen yang diberikan di sini adalah jawaban standar pada keraguan terkenal dari filosof Ibnu Kammuna yang sudah disitir pada prinsip 1 (cat. 17) di atas. "Penegasan Kesatuan Ilahi" (tauhid) yang menjadi objek argumen ini juga merupakan judul formula ritual yang disebut pada kalimat pertama bab ini, kata-kata yang diulang beberapa kali setiap hari sebagai bagian dari doa resmi orang Islam.

[24]Seksi ini (yang pada dasarnya kelanjutan dari prinsip 3) merujuk pada beberapa kebingungan dan kesalahan konsepsi yang sering terjadi menyangkut "Kesatuan Wujud" (*Wahdat al-Wujud*) transenden. Banyak upaya orisinil Mulla Shadra dicurahkan untuk mengklarifikasi formula masalah tersebut secara historis dihubungkan dengan mazhab Ibnu 'Arabi serta para Sufi dan Neoplatonis; rujuk semua bab V dalam Pengantar. Untuk peranan sentral pada pembagian wujud real dan konseptual (*wujud dzihni*) dalam pemikiran Shadra, lihat Pengantar V-B.

[25]Istilah muta'akhirun, para "modernis" atau para "pemikir mutakhir", sering digunakan untuk semua filosof Islam (termasuk Al-Farabi dan beberapa abad sebelum Mulla Shadra), yang dibedakan dari para "terdahulu" (*qudama*) atau para filosof pagan Yunani. Tetapi, bila Shadra menggunakan istilah tersebut dengan nada merendahkan, seperti yang dilakukannya di sini, dia biasanya sedang merujuk pada para teolog kalam yang mutakhir (*mutaakhirun*), seperti Fakhr al-Razi (w. 606/1210) dan al-Dawwani (w. 907/1501), yang dia rasakan telah menyalahgunakan metoda-metoda dan bentuk-bentuk argumen Ibnu Sina dalam mode dialektis dan retoris yang mengabaikan konteks asli filsafat dan tujuan-tujuannya. Istilah muta'allihun, "Ahli Ketuhanan" atau "guru Ketuhanan" biasanya diterapkan pada para Nabi, para filosof yang terinspirasi seperti Plato dan Phytagoras (cf. Cat. 105 di bawah) dan Plotinus (cat. 98 & 300) serta khususnya pada para Sufi terkenal "yang berilmu" (*'urafa'*). Pemakaian ini juga diambil dari Suhrawardi: lihat misalnya, Talwihat-nya, hal 74. Di sini penyebutan "pengalaman langsung" (*dzauq*, atau "merasakan", satu dari istilah-

istilah Sufi yang sangat mendasar) adalah sebuah referensi tak langsung yang nyata pada kelompok terakhir ini, seperti yang Shadra juga indikasikan akan peranan yang tak terabaikan dari pengalaman transeden dalam mengiluminasi diskusi konsep "Realitas Wujud".

[26]"Mode-mode" atau "aspek-aspek" (anha) Wujud dan "individu-individu"-Nya (*afrad*) merupakan di antara istilah-istilah teknis Mulla Shadra yang sangat umum yang merujuk pada sesuatu-sesuatu yang pasti yang lebih dianggap sebagai manifestasi-manifestasi imanen Wujud (wujudat atau mazhahir) daripada sebagai "maujud-maujud" terpisah dan berdiri sendiri. Rujuk diskusi lebih lanjut tentang perbendaharaan kata ontologisnya dalam Pengantar V-B-2.

[27]Pandangan ini, menurut yang berpendapat bahwa "Wujud" atau eksistensi secara sederhana adalah yang paling abstrak dan kosong dari semua universal, secara luas menempati posisi filosofis di antara mazhab "Peripatetik" pada zaman Mulla Shadra, bersesuaian dengan pemilihan mereka pada "prioritas kuiditas" (ashalat al-mahiyah). Mulla Shadra sendiri suatu saat pernah mendukung pandangan tersebut: dalam catatan autobiografisnya yang jarang ditemukan dalam kitab al-Masyair (hal. 35; hal. 152 terjemahan bahasa Perancis), dia menyebutkan pengalaman yang meyakinkan mengenai "ketersingkapan" realitas dan keunggulan Wujud sebagai bahan yang ditampakkan padanya mempersiapkan pondasi atas filsafatnya kelak. Rujuk Pengantar, V-A tentang pentingnya titik awal ini.

[28]Kalimat ini adalah pernyataan ringkas prinsip ontologis Mulla Shadra tentang "ambiguitas Wujud" sistematis (*tashkik fi al-wujud*) pada level-level manifestasinya yang berbeda; juga, lihat Pengantar V-B. Penyebutan "prioritas dan posterioritas" dalam Wujud (sebagai lawan dari "intensitas" relatif) mungkin sebuah rujukan pada masalah pembedaan intelek-intelek yang terpisah —semua dari modalitas wujud immaterial yang sama— yang diyakini menjadi "penggerak-penggerak yang tak bergerak" dari bola langit (Metaphysics Aristoteles VII,8). Dikatakan bahwa bila tidak berbeda secara intrinsik dalam tingkatan, mereka mesti dibedakan "secara aksidental" menurut (sesuai dengan) prioritas relatif langit yang pergerakannya mereka ilhami.

[29]Bayangan "Cahaya Gelap" Wujud atau Realitas Ilahi —cahaya yang demikian melimpah itu "membutakan mata fakultas imajinatif pikiran dan bahasa kita disesuaikan pada level maujud-maujud temporal diskrit— adalah yang paling dikenal di antara para sufi dan tokoh-tokoh yang tak ada bandingannya dalam banyak tradisi lainnya; rujuk penggunaan yang terkenal dari citra ini oleh sastrawan Persia Shabistari, Gulshan-I Raaz, hal 100-101. Ontologi Shadra adalah penyederhanaan artikulasi yang lebih kompleks dari

struktur realitas paradoksal yang sama.

[30]Seperti yang sudah disebutkan (cat. 20), formulasi masalah Sifat-sifat dan Esensi Ilahi ini diambil dari teologi kalam yang terdahulu. Mulla Shadra menginterpretasi pertanyaan ini, pada level filosofis, sepanjang menyangkut sifat alami dan hakikat prinsip-prinsip formal intelegible realitas ("Realitas-realitas" Ilahi atau "Nama-nama") dalam hubungannya dengan Kesatuan Wujud yang didiskusikan dalam prinsip 1-4; prinsip 5-11: semuanya mempertimbangkan masalah ini dari perspektif yang berbeda.

Di sini dua besar mazhab kalam diambil untuk mewakili dua ekstrimis yang akan dihindarkan dalam mempertimbangkan masalah ini. Asy'ariyah dikenal karena kecenderungan mereka terhadap *tasybih*, atau "penyerupaan" Tuhan secara antromorfisme pada realitas-realitas manusia, hal ini memberikan pada Sifat-sifat yang berbeda sebuah otonomi wujud yang berujung pada (dalam bahasa agama) suatu bentuk "politeisme" (syirk). Di sisi lain, Mu'tazilah, dalam semangat mereka bagi penegasan Kesatuan absolut Esensi Ilahi, cenderung untuk menolak semua perbedaan-perbedaan internal — dan, secara mutlak, semua yang real atau sifat-sifat Ilahi yang diketahui manusia; pandangan mereka secara tradisional diserang sebagai *ta'til* (rujuk cat. 8) atau "penihilan" realitas Sifat-sifat Ilahi yang berguna. Bahaya-bahaya dari paham teologi yang "negatif" itu, seperti Mulla Shadra rasakan, didiskusikan pada Pengantar V-B-4 di atas.

[31]*Haqiqat al-Syay' bima hiya haqiqat al-syay'*: Formula ini paralel dengan pemakaian Mulla Shadra terhadap ekspresi terkenal Aristoteles "Being qua Being" (prinsip 1 cat. 5 diatas). Di sini merujuk pada "wujud" sesuatu, sebagai manifestasi imanen Wujud Ilahi, dalam perbedaannya pada aspek kuiditatif "kekurangan" implisitnya (rujuk prinsip 1, 11-14, dan semua dari prinsip 2), yang membedakannya dari semua entitas tertentu.

[32]"Realitas-realitas primordial aktual" (*al-haqaiq al-muhassala al-muta'assila*) adalah bentuk-bentuk Platonik versi Mulla Shadra, atau prinsip noetik permanen realitas inteligible; dalam bahasa teologis (prinsip 11 dan di tempat lainnya di bawah) ini semua disebut "Nama-nama" Ilahi. Isu kunci di sini bukan eksistensi aktual atau sifat alami bentuk-bentuk, tapi agaknya lebih merupakan relasi batin mereka terhadap Wujud atau Esensi Ilahi. Masalah ini mempunyai sejarah yang sangat panjang: rujuk penjelasan filologis klasik oleh H.A. Wolfcon, *"Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas"*. Pada tingkat tertentu, pertanyaan ini sering terminologis, tergantung darimana seseorang bermaksud menghentikan berbicara tentang "ketuhanan". Lebih substantif lagi, dan khususnya dalam filosofi dan teologi Islam (rujuk Pengantar, V-B-4), perselisihan ini sering secara fundamental mencerminkan perbedaan

orientasi politis dan praktis. Ini memberikan pandangan "wahyu" eksklusif —baik para ahli kalam dan teolog-teolog esoteris atau yang lebih ortodoks— cenderung menekankan pemisahan tajam ketuhanan pokok dan aspek-aspek Ilahi yang lebih bisa diketahui oleh manusia. Desakan berulang-ulang dari Mulla Shadra di sini (pada prinsip 6-11 dan di tempat lainnya di bawah) atas pencantuman bentuk-bentuk noetik dalam Esensi Ilahi, dan atas penggabungan Wujud dan Pengetahuan pada level itu, mencerminkan konsepsi (dan pengalaman) yang berbeda secara radikal tentang hubungan Tuhan dan Manusia. Filsafatnya secara luas berusaha untuk mengartikulasikan sifat alami non dualistik tentang relasi paradoksal, yang sudah sangat sering disalahartikan (dan diserang dengan hebatnya) sebagai "monisme", "panteisme" dsb.

[33]Pertanyaan tentang Pengetahuan Tuhan akan hal-hal yang kontingen (mungkin) ini, yang dimanfaatkan dengan hanya beberapa kata dalam Metaphysics XII, menjadi tema sentral filsafat Aristotelian abad pertengahan karena isu-isu teologis yang dimunculkannya. Materi-materi "Takdir" Ilahi, predeterminasi, ganjaran dan hukuman, keadilan, dan sebagainya. Secara umum, para filosof cenderung menentang setiap implikasi naif dari "pengetahuan" Ilahi yang diperoleh secara langsung tentang partikular-partikular manusia (analogi dengan proses belajar manusia), dalam bagian karena ketaksesuaian yang jelas dari gagasan yang demikian dengan ketetapan aksiomatik alam Ilahi. Untuk detailnya tentang pandangan-pandangan ringkas yang dikritik di sini, didasarkan pada diskusi Mulla Shadra yang lebih panjang tentang pertanyaan ini dalam Asfar, lihat Rahman, Philosophy, hal 146-163.

[34]Kelompok yang sebenarnya dimaksudkan oleh Mulla Shadra di sini dengan istilah "Stoics" (*riwaqiyun*) adalah mazhab "Iluminasionis" (*isyraqi*) Suhrawardi dan Neoplatonisnya serta para pendahulu Hermetiks. Kesalahan pemakaian "Stoic" adalah biasa di antara para filosof Islam dan doksografer (para penulis tentang pujian pada Tuhan) seperti Syahrastani, tapi tidak terdapat dalam tulisan-tulisan terdahulu Al-Farabi, sumber kebingungan ini masih belum jelas. Keterlibatan al-Thusi dalam kelompok ini pada titik tersebut merujuk sendirian pada bahasan tertentu dalam perlakuannya pada pertanyaan spesifik pengetahuan Ilahi tentang partikular-partikular: lihat perinciannya dalam Rahman, Philosophy, hal 156-159. Secara umum, filsafat al-Thusi lebih cenderung beraliran Ibnu Sina dan "Peripatetik" serta berbeda secara radikal dari Suhrawardi yang berorientasi terbuka pada Neoplatonik.

[35]Dalam penggunaan frasa "dianggap berasal dari Plato", Mulla Shadra mengindikasikan kecurigaannya bahwa Plato sebenarnya tidak bermaksud melakukan pemisahan dualistik Bentuk-bentuk (atau realitas intelegible) dari Esensi Ilahi atau Keseluruhan; penghargaannya yang lebih biasa untuk peng-

lihatan Plato dalam masalah ini dicontohkan dalam komentar-komentarnya dalam II-A, prinsip 9 di bawah. Untuk latar belakang yang lebih luas tentang kontroversi ini, lihat survey oleh Wolfson dinukil pada cat. 32 di atas. Sedangkan untuk Porphyry, Mulla Shadra menunjukkan kebenaran pandangannya atas subjek ini dalam prinsip 10 (cat. 48) di bawah; di sana dia mengklaim bahwa kesalahpahaman arti "unifikasi" (ittihad) dalam konteks ini adalah sungguh kesalahan dari para pengkritik dan penginterpretasi Porphyry.

[36]Para komentator belakangan biasanya menyandarkan pandangan yang diserang dalam paragraf ini pada guru Mulla Shadra sendiri dalam filsafat Ibnu Sina, Mir Damad (w. 1040/1631). Teori yang dirujuk secara tidak langsung di sini, di mana semua persepsi terlibat dalam kehadiran (inkorporeal) dan kesatuan eksistensial antara yang mengetahui dan yang diketahui, dikembangkan lebih jauh dalam prinsip 10 (dan seluruh bagian II-A) di bawah.

[37]"Pemisahan dari materi" atau "nonkorporealitas" adalah terjemahan umum (bila masih dualistik yang tidak tepat) dari *tajarrud*. Dalam rujukannya pada manusia dan diskusi-diskusi tentang jiwa (IIA & B di bawah), istilah yang sama biasanya merujuk pada kondisi "transendensi" di mana mode wujud intelek dan inkorporeal, sesungguhnya direalisasikan. Bagian II mendiskusikan berbagai aspek realitas ini, mula-mula dalam bahasa epistemologi kemudian eskatologi, sedangkan bagian I menggambarkan kerangka kerja ontologi (dan teologi); rujuk Pengantar, V.

[38]Latar belakang sesungguhnya pertanyaan ini, diikhtisarkan dalam dua paragraf pertama, adalah perselisihan terkenal (dan kadang kasar) antara teolog Asy'ariyah dan Mu'tazilah menyangkut diciptakan atau tidaknya Kalam Tuhan, dan khususnya, Qur'an. Di sini Mulla Shadra —mengikuti Ibnu 'Arabi, yang mengutip dan menguraikan dengan kata-kata sendiri secara literal pada pasal ini— secara nyata mentransformasikan pertanyaan tersebut, mengambil kalam Tuhan (dan sejumlah simbol-simbol Qur'ani yang berkaitan) untuk memberitahukan semua manifestasi-manifestasi imanen atau yang sudah ditetapkan. Masalah filosofis yang ditimbulkan dalam konteks tersebut (seperti yang menyangkut material atau spiritual para nabi, imam dan kitab suci yang diturunkan, dalam hubungannya dengan kata-kata Ilahi abadi), sangat analog dengan orang-orang yang terlibat dalam diskusi-diskusi Kristen tentang Inkarnasi dan misteri Trinitas.

[39]Kalimat tammat (kalima = logos). Bagi Shadra, ini adalah "Realitas" noetik yang termanifestasi atau "diturunkan" dalam wujud-wujud yang terealisasi sempurna —yaitu, para nabi, imam, dan para *arifin*— serta secara umum, dalam semua wujud-wujud yang termanifestasi. Semua sisa seksi ini adalah sebuah uraian bagian-bagian karya Ibnu 'Arabi yang terkenal, Fushus

al-Hikaam ("Bezel of Wisdom"). Baik isi (dengan perpaduan yang kontinyu dari profetologi dan ontologi) maupun campurannya, yang dibentuk dalam cara yang sangat padat, dengan kadang-kadang dicampur dengan berbagai etimologi dan interpretasi dari kitab-kitab suci yang diambil dari jauh, adalah tulisan Ibnu 'Arabi yang sangat tipikal; rujuk kutipan-kutipan ekstensif lainnya (kebanyakan tanpa pengantar) dalam II-C di bawah. Tipe penulisan seperti ini, yang secara samar tak dapat dipahami tanpa bimbingan atau pengantar yang ekstensif, adalah bentuk ilustrasi ekstrim bahasa "esoteris" yang didiskusikan dengan hati-hati dalam Pengantar, III-E.

[40]Bentuk permainan kata yang serius ini (mengambil q-r-n "menggabungkan", sebagai akar kata dari Qur'an, daripada akar kata yang secara linguistik lebih akurat yaitu q-r-',"membaca") dan interpretasi ontologis bahasa kitab suci adalah hal yang tipikal dalam Fushus-nya Ibnu 'Arabi: rujuk diskusi simbol-simbol ini dengan komentar-komentarnya oleh T. Izutsu, *The Key*, hal. 267-268 dan 51-53. Perbedaan dasar di sini adalah antara modalitas Wujud noetik dengan yang manifes, atau antara dataran intelegible yang berdiri sendiri dan abadi ("Kalimat Sempurna", "Qur'an", "Ummu al-Kitab", Alam perintah, dan sebagainya) dengan manifestasi-manifestasi psikis dan materialnya yang berubah secara konstan ("Furqan", "Kitab", Alam ciptaan, dan sebagainya).

[41]Perbedaan di sini antara "Alam ciptaan" ('alam al-khalq) dengan "Alam Perintah Ilahi" ('alam al-'amr, rujuk cat.43) merupakan sesuatu yang tradisional di antara para sufi, bersesuaian dengan perbedaan yang sudah dibuat (cat. 40) antara yang manifes, alam material ("furqan", domain "pemisahan") dengan dataran wujud noetik ("Alam", "Kalam", "Qur'an", dan sebagainya).

[42]Ayat ini populer diambil sebagai rujukan pada "ketunaaksaraan" Nabi, simbol yang signifikansi doktrinnya paralel dengan "konsepsi imakulat" (Doktrin Perawan Suci Maryam) dalam kristologi: dalam kedua kasus tersebut yang menjadi pertanyaan adalah kemurnian simbolis dan ketidakmungkinan rusaknya kendaraan paradigma Kalimat Ilahi. Interpretasi Muhammad di sini (dalam aspek spiritual universalnya) sebagai dia sendiri merupakan Qur'an atau Sumber wahyu noetik bukanlah merupakan sesuatu yang baru bagi mazhab Ibnu 'Arabi atau bahkan para penafsir Syiah yang terdahulu; setidaknya dinyatakan secara tidak langsung, pada dataran yang lebih praktis, dalam status determinatif legal yang diberikan dari zaman Islam terdahulu pada kata-kata dan tindakan-tindakan (yang bukan Qur'ani) yang membentuk Sunnah atau Tradisi Nabi. Untuk dimensi-dimensi filosofis yang lebih umum dari Mulla Shadra (dan Ibnu 'Arabi) tentang kenabian, lihat Pengantar III-A dan VI-B.

[43]"Perintah" (al-'amr) yang dirujuk dalam frase ini adalah penciptaan Ilahi "Jadilah" (kun) yang disebut dalam sejumlah ayat Qur'an. Dalam konteks ini (sebagai lawan dari "Alam penciptaan"; cat.41), "Perintah" Ilahi merujuk pada wujud abadi "realitas-realitas" intelegible dalam Esensi Ilahi — apa yang biasa disebut oleh Ibnu 'Arabi sebagai "Emanasi yang Paling Suci" (*al-fayd al-aqdas*), sebagai lawan dari "Emanasi Yang Suci" dari dunia yang manifes, temporal dan material. Untuk pembahasan lebih detil bagi simbol-simbol kosmologi yang kompleks ini dalam Ibnu 'Arabi, lihat Izutsu, The Key, Index s.vv.

[44]Para Sufi, termasuk Ibnu 'Arabi, biasanya memahami penciptaan Adam (yaitu manusia) dengan "dua tangan" Tuhan —yang menurut ayat Qur'an memberinya kelebihan atas semua malaikat— merujuk pada "kemencakupan" yang unik dari sifat alami manusia, yang dengan sendirinya termasuk semua alam wujud, baik yang spiritual maupun material; rujuk pada penjelasan cat. 280 di bawah. Ayat-ayat berikut biasanya disifatkan pada Ali, imam Syiah yang pertama, tapi maknanya dalam konteks ini lebih cocok dengan profetologi dan kosmologi Ibnu 'Arabi, yang untuknya Adam (sebagai realitas arketip manusia, al-insan al-kamil) identik dengan hakikat pertama intelegensi noetik yang secara abadi terpancar dari Esensi Ilahi. Rujuk bab Pembukaan Fusus al-Hikam dan komentar terhadap seksi ini dalam Izutsu, *The Key*, Index, s.v.v.

[45]Bab ini, yang merupakan kelanjutan dari yang sebelumnya, adalah ikhtisar tentang realitas imaji yang terkenal dari Ibnu 'Arabi seperti "Nafas al-Rahman" atau "penciptaan yang selalu terbaharui" (khalq al-jadid) dari dunia yang manifes setiap saat. Fenomena yang sama didiskusikan oleh Shadra dalam istilah konsepnya tentang "transubstansiasi" semua wujud (harakah jauhariyah) dalam prinsip 12-16 di bawah ini, dan simbol-simbol yang dirujuk secara tidak langsung (sering dipinjam dari interpretasi Ibnu 'Arabi) melalui II-C di bawah ini; lihat diskusi pertanyaan ini dalam V-B-2 dan 5 dalam Pengantar. Penggunaan "Kasih Sayang" atau "Rahman" (rahmat) Ilahi dalam kosakata simbolis Ibnu 'Arabi hampir sinonim dengan peranan kompleks Wujud dalam bahasa Mulla Shadra; bagi penggunaan Ibnu 'Arabi, lihat diskusi-diskusi dalam Izutsu, The Key, Index, s.v. "Pena" dan "Catatan" yang disebutkan dalam bagian ini mirip dengan ekspresi Qur'ani dengan sejarah panjang interpretasi kosmologis sebelum zaman Mulla Shadra.

[46]Untuk peranan sentral prinsip kunci "kesatuan yang mengetahui dan yang diketahui" ini dalam hubungannya dengan filsafat Mulla Shadra, lihat Pengantar V-A dan V-B-3. Perlu ditekankan sekali lagi (rujuk Pengantar cat. 68) bahwa tidak ada padanan bahasa Inggris yang tepat untuk istilah kunci bahasa 'Arab *'aql* (*nous*) dan turunan gramatikalnya di sini. Sama susahnya

adalah kata *al-wujud* (keberadaan), semua terjemahan yang biasa sepanjang sejarah telah mengembangkan berbagai konotasi yang asing bagi apa yang dimaksudkan oleh Mulla Shadra di sini. Dalam bab ini kita sudah menggunakan varian "intelek" (inteligible, dan lainnya) karena hal ini cocok dengan bentuk-bentuk gramatikal bahasa Arab yang diinginkan. Tapi harus dicamkan, bahwa perhatian utama Shadra di sini adalah modalitas akal universal wujud (*nasy'a*) atau realitas transenden kesadaran murni, dan bukan "pikiran" individu yang terbatas atau fakultas-fakultas mental (*dzihn*). Fokusnya di sini —dan sumber utama ketaksetujuannya dengan para filosof beraliran Ibnu Sina terdahulu— adalah dalam area ontologi, bukan psikologi: rujuk diskusi lebih lanjut tentang isu-isu ini dalam IIA dan IIB di bawah.

[47]Bagian ini adalah contoh yang paling gamblang tentang apa yang Mulla Shadra maksudkan dengan "iluminasi" (cat. 10, 22) atau inspirasi dari "'Arsy" atau "Kehadiran" Ilahi (cat. 1,2,11,21); rujuk diskusi hal yang penting ini dalam Pengantar VA dan V-B-3. SMH Tabaatabai, komentator kontemporer dan editor karya-karya Mulla Shadra, telah menemukan catatan pinggir Mulla Shadra dalam sebuah salinan otograf Asfar yang merekam tanggal persisnya (1037/1628) tentang pengalaman "penyingkapan" yang mengkonfirmasikan Shadra akan kebenaran prinsip ini, yang merupakan salah satu pondasi utama upaya filosofis orisinilnya, lihat terjemahan H. Corbin dalam Pengantar karya Mulla Shadra, Masyair, hal 2, 28.

[48]Kutipan pendek ini menjelaskan kritik Mulla Shadra tentang kesalahpahaman yang umum pada formula Porphyry dalam prinsip 7 (cat. 36) di atas. Latar belakang diskusi ini adalah sebuah kerancuan yang panjang, kembali paling tidak pada zaman Ibnu Sina, antara konsepsi-konsepsi inteleksi (atau noesis; *'aql*) sebagai suatu proses "konjungsi" (ittishal) dengan suatu realisasi "gabungan" wujud (*ittihad*) antara individu manusia dengan "Intelek aktif" kosmis (cat. 50 di bawah). Posisi pertama dipertahankan oleh Ibnu Sina dan hampir semua para filosof Aristotelian lainnya. Formula kedua, mencerminkan ontologi yang sangat berbeda (dan dipertimbangkan secara praktis) adalah dihubungkan secara umum dengan para Neoplatonis dan khususnya dengan klaim para Sufi tertentu, termasuk mazhab Ibnu 'Arabi. Filsafat Shadra adalah sebuah usaha maksimal untuk mengklarifikasi kebingungan-kebingungan yang mendasari ekspresi-ekspresi dan cara pandang yang berbeda ini. Lihat ikhtisar umum tentang posisinya dalam Pengantar V-A dan V-B-3.

[49]Konsepsi "penciptaan" esensial jiwa ini (khalaqiyat al-nafs) dikembangkan lebih lanjut secara terperinci pada Bagian II dibawah: dasar teorinya dipaparkan dalam II-A, prinsip 3-6 dan semua II-B. Rujukan-rujukan pada "intensitas" yang berubah dan "ekstensi" wujud jiwa disini adalah ilustrasi pen-

ting prinsip kunci Shadra mengenai "transubstansiasi" atau "gerakan substansial" wujud universal (harakah al-jauhariyah): rujuk beberapa referensi dalam Pengantar V-B-4 dan VI-A.

[50]*Al-'aql al-fa'al: ini adalah nous poietikos De Anima* III,7 yang terkenal, yang diterima secara samar oleh semua filosof abad pertengahan sebagai ujung (dan dasar) pemahaman manusia dan urutan kosmos, meskipun interpretasinya sangat bervariasi. Perlu ditambahkan bahwa "Akal Aktif" di sini secara prinsip identik (semenjak Shadra memberikan penekanan kecil pada setiap perbedaan antara "akal yang terpisah") dengan beberapa simbol yang sudah disebut, termasuk "Ceruk Lampu Kenabian", "Kalimat Sempurna" (cat. 39). "Manusia sempurna " atau "Adam" dan "Realitas-realitas" intelek arketip. Hubungan problematis Intelek Tunggal ini pada manifestasi pluralitas jiwa manusia, yang secara ringkas dirujuk secara tidak langsung oleh Shadra disini, adalah sumber beberapa pertanyaan sentral dalam abad pertengahan filsafat Islam (dan Latin). Beberapa hal ini, termasuk "kesatuan" dan "kelangsungan hidup" intelek, "praeksistensi"-nya dan kemungkinan reinkarnasi (tanasukh) , dipertimbangkan lebih detil dalam bagian II di bawah. Logika "kesatuan" paradoksal "Intelek" ini dicerminkan dalam penjelasan Mulla Shadra tentang kesatuan transenden Wujud pada pasal sebelumnya, khususnya prinsip 1-4; rujuk Pengantar V.

[51]Yaitu, a'yan-nya (tunggal, *'ayn*). Ini adalah ekspresi Ibnu 'Arabi untuk arketip-arketip primordial atau prinsip-prinsip inteligible sesuatu, terdapat dalam Akal Ilahi (*'aql*) sebagai tingkatan pertama yang telah ditetapkan dari Manifestasi Diri Abadi Tuhan (tajalli); lihat penjelasan dalam Izutsu, *The Key,* Index, S.V. Mulla Shadra menggunakan istilah ini sebagai persamaan dengan apa yang lebih sering ia sebut sebagai Bentuk-bentuk Platonik atau Realitas-realitas intelek (cat. 30). Tekanan yang sangat berarti dari Mulla Shadra adalah dia memasukkan prinsip-prinsip inteligible ini dalam Tuhan atau Wujud (tema utama prinsip-prinsip 5-11) diajukan dalam cat. 32 dan Pengantar V-B-3.

[52]Ahl al-kasyf wa al-irfan, ini adalah salah satu dari beberapa rujukan tidak langsung Shadra pada pendekatan para Sufi yang sempurna dan juga para 'urafa yang tercerahkan; ada banyak lagi contoh yang demikian dalam Bagian II. Kasyf, "penyingkapan" intuitif langsung realitas spiritual pada "yang mengetahui" , adalah salah satu istilah dasar dalam kosakata mistik Islam. Demikian juga *'irfan* merujuk pada kesadaran kontemplatif atau intuitif, hal ini diturunkan dari akar bahasa Arab yang sama seperti istilah kunci ma'rifat (rujuk Pengantar V-A & VI-A). Dalam setting Syiah Persia —di mana istilah tasawwuf, atau "sufisme", kadang-kadang secara tidak benar dihubungkan dengan Islam Sunni— istilah 'irfan biasanya digunakan untuk merujuk pada

tradisi-tradisi kontemplatif Islami tersebut yang darinya karya Shadra merupakan sebuah ungkapan yang penting.

[53]Filsafat "resmi" atau "formalis" (atau kebijaksanaan: al-hikmah al-rasmiyah) di sini merujuk pada tradisi "Peripatetik" Ibnu Sina (masyaai) dari guru-guru Shadra, sebagai lawan terhadap hikmah spiritual kontemplatif para filosof dan orang bijaksana yang beraliran "Iluminasionis" Platonik. Penggunaan ini, yang diambil oleh Shadra dari Suhrawardi, didiskusikan dalam Pengantar III-C.

[54]Dimulai dengan bab ini, Shadra mengajukan pertanyaan teologis menyangkut hubungan Tuhan dan alam, yang ia pahami dalam istilah-istilah prinsip kuncinya tentang "transubstansiasi" semua wujud atau "gerak substansial" (harakah al-jauhariyah). Dalam kenyataannya, subjek ini sederhananya adalah aspek lain "kesatuan" Wujud, yang menjadi topik utama pasal sebelumnya: lihat diskusi isu ini dan interrelasinya dalam Pengantar V-B.

[55]Dari tipe-tipe gerak atau aktivitas yang diringkaskan dalam kalimat ini, tiga di antaranya adalah pembagian-pembagian dari Aristoteles: gerak oleh "alam" (*tab'*), "halangan" atau "paksaan" (*qasr*), dan "kehendak" atau "keinginan" (*iradah*). "Ketaklukan" (taskhir), yaitu, rela atau tidak rela tunduk pada paksaan atau imbauan, diasumsikan ditambahkan karena Qur'an beberapa kali menggunakan istilah ini ketika merujuk pada Kekuasaan Tuhan atas langit-langit dan para malaikat; mungkin itu juga merujuk pada masalah kontrol jiwa atas kekuatan-kekuatan jasmani manusia (prinsip 14 di bawah). 'Inayah, diterjemahkan di sini sebagai "perintah bimbingan" terjemahan umum bahasa Arab dari bahasa Yunani pronoia ("penglihatan ke depan" Ilahi atau "bimbingan"). Di sini merujuk pada hubungan Tuhan dan alam seperti yang dipahami oleh Ibnu Sina dan banyak "Peripatetik" Islam, termasuk penghubung antara perintah intelegible Ilahi melalui beberapa tahap emanasi intelek imaterial dan bola-bola langit dengan jiwa-jiwa. Para iluminasionis (*ishraqiyun*), atau para pengikut Suhrawardi, lebih suka dengan istilah rida, "kesenangan yang baik" Ilahi atau "persetujuan segera", untuk menggambarkan konsepsi mereka tentang aktivitas Tuhan sebagai yang lebih langsung, berkelanjutan, dan tak terhalangi dibandingkan dengan pandangan yang tampaknya disarankan oleh Peripatetik. Istilah tajall; luapan "Manifestasi Diri" Ilahi, diambil dari Ibnu 'Arabi dan para Sufi lainnya, sebagai sebuah ekspresi untuk visi mereka terhadap alam (pada semua level: rujuk prinsip 9 di atas) sebagai "ilham" Wujud yang terus terbaharui ini. Meskipun penyebutan Qurani Mulla Shadra di sini menunjukan bahwa dia melihat beberapa kebenaran dalam setiap perspektif ini, filsafatnya sendiri —khususnya konsepsi kunci harakah jauhariyah yang dipaparkan pada prinsip-prinsip selanjutnya (13-16)— adalah

terutama mengelaborasi konsep wujud-wujud sebagai *tajaliyat*. Perlakuan yang jauh lebih detil dari Mulla Shadra tentang semua posisi-posisi ini dalam Asfar, lihat ikhtisar dalam Rahman, Philosophy, hal 74-93.

[56]Bagian ini memadatkan beberapa ratus halaman teori-teori Mulla Shadra tentang waktu, gerak, penciptaan, dan masalah-masalah tradisional lainnya dari filsafat alam Aristoteles abad pertengahan; untuk penjelasan-penjelasan yang lebih detil dari bagian-bagian yang diringkaskan dari Asfar, lihat Rahman, Philosophy, hal 94-121. Kalimat-kalimat pembukaan ini adalah sebuah ringkasan, dalam konteks teologis, manifestasi kosmis harakah jauhariyah sebagai "penciptaan yang terus-menerus terbaharui" dari semua wujud (*tajaddud al-khalq*) pada setiap saat. Dalam hal itu, frase "dan begitu pula wujudnya mendahului noneksistensinya" pada bagian akhir kalimat ini sangatlah penting: tidak ada pertanyaan di sini bagi "penciptaan" pada beberapa titik partikular dalam waktu. Seperti yang telah kita tekankan dalam Pengantar (V-B-2 dan 4), konsepsi-konsepsi ini semuanya merujuk secara orisinil pada satu aspek pengalaman transenden (rujuk khususnya II-C, prinsip 4,5, dan 8), realitas Ibnu 'Arabi telah menggambarkan sebagai "Yang mengalirkan Wujud" abadi (*sarayan al-Wujud*) atau "Nafas Yang Maha Pengasih" (nafas al-rahman: rujuk, prinsip 9 cat. 45). Perujukan di sini pada penciptaan kembali tubuh-tubuh langit adalah sebuah rujukan tidak langsung pada salah satu keberangkatan penting Mulla Shadra dari kosmologi Aristotelian abad pertengahan; ini sebuah poin yang ia tekankan pada beberapa tempat lainnya di bawah (rujuk prinsip 16 dan cat. 59,69). Dalam ontologinya, status langit-langit, dalam hubungannya dengan "transubstansiasi"-nya, tidak berbeda secara esensial dari wujud-wujud sublunar, elemental.

[57]Harus diingat, keduanya di sini dan terutama dalam kutipan eskatologis dalam bagian II, bahwa istilah-istilah bahasa Arab yang diterjemahkan di sini ke bentuk future tense bahasa Inggris (menurut penggunaan yang lazim) dapat dalam banyak kasus juga diterjemahkan dalam bentuk kalimat *present continuous tense;* terjemahan terakhir ini akan bersesuaian lebih dekat pada kebanyakan poin-poin maksud filosofis "esoteris" Mulla Shadra. Tipe kehendak ambigu ini adalah suatu hal yang biasa baik pada Sufi maupun tulisan filsafat Islam jauh sebelum zaman Mulla Shadra: lihat diskusi dalam Pengantar III-E. Sumber yang paling umum interpretasi-interpretasi Qurani Mulla Shadra, termasuk rujukan-rujukan secara tidak langsung pada transubstansiasi wujud dalam paragraf ini (rujuk juga II-C, prinsip 4,5,8, dsb), adalah tulisan-tulisan Ibnu Arabi, yang tentu saja dibangun atas kontribusi-kontribusi dari banyak generasi "para *'urafa*" sebelumnya.

[58]Kalimat ini merujuk pada teori fisika Aristoteles tentang "tempat-

tempat alami" dan gerak-gerak yang berhubungan dari empat elemen sublunar dan "saripati" atau "ether" yang dijadikan pegangan sebagai materi yang tak dapat rusak dari bola-bola langit. Di sini Shadra secara sederhana menggunakan gerak-gerak tersebut sebagai contoh-contoh dasar, dari ilmu fisika yang dapat diterima pada zaman dia, dari realitas yang diperlakukan sama pada semua "bentuk-bentuk substansial". Pendapatnya dimaksudkan dapat diterapkan pada prinsip-prinsip yang menjadikan substansi semua entitas alamiah —termasuk jiwa manusia (Bagian II-A & B)— dan dirinya sendiri tidak tergantung pada benar atau tidaknya setiap teori fisika yang partikular atau hal-hal yang rasional dari sesuatu ini; rujuk penjelasan dalam Pengantar V-B.

[59]Ini adalah salah satu dari beberapa kritikan dalam seksi ini (seperti pada cat. 56 di atas dan semua prinsip 16) dari kosmologi Aristotelian-Ptolemik yang berlaku, sekurang-kurangnya dalam aspek yang lebih metafisisnya. Menurut konsepsi tersebut —yang membentuk latar belakang umum pemikiran Barat dan juga beberapa saat sebelum zamannya Mulla Shadra— gerak-gerak sempurna dan abadi bola-bola langit dan planet-planet, mereka sendiri ditentukan oleh sejumlah intelek-intelek imaterial atau "penggerak-penggerak yang tak bergerak", membantu sebagai titik penghubung antara tatanan Ilahi yang abadi dengan perubahan eksistensi yang membumi (sublunar). Dalam teori ini adalah gerak-gerak langit, bersama dengan pengaruh-pengaruhnya pada jiwa dan intelek mereka (rujuk prinsip 15 di bawah), yang terutama menetapkan semua kejadian sublunar. Prinsip transubstansiasi wujud dari Mulla Shadra, dengan hubungannya yang dekat antara "Tuhan" dan "alam", tidak secara terbuka menyerang struktur formal kosmologi geosentris yang diterima ini. Pada kenyataannya, Mulla Shadra memiliki sedikit dorongan empiris untuk melalui inovasi-inovasi yang demikian itu, dan tulisan-tulisannya tampaknya mengasumsikan validitas umum teori fisika tersebut (rujuk misalnya, II-C, pada cat. 171 dan 218 di bawah). Hal yang esensial adalah bahwa dia menolak setiap ketergantungan metafisis pada teori alam partikular ini. Alih-alih, metafisisnya secara eksplisit disandarkan pada "Pengetahuan batin yang benar tentang jiwa" yang didiskusikan pada Bagian II di bawah, sebuah pendekatan yang menjelaskan, baik tentang keterpusatan *ilahiyat*, atau topik-topik teologis dan metafisis tradisional, maupun pengabaian yang berhubungan dengan standar studi-studi Aristotelian tentang ilmu pengetahuan alam dalam tulisan-tulisan filsafat Mulla Shadra yang lebih orisinil. Lihat diskusi lebih lanjut pertanyaan ini dalam Pengantar V-A dan VI-A.

[60]Pembagian dasar antara konsep dan realitas "wujud" ini sudah dijadikan subjek prinsip 3 di atas. Bagaimanapun hal ini adalah prinsip yang menentukan pemikiran-pemikiran Mulla Shadra: rujuk Pengantar II-A dan V.

[61]Contoh transformasi yang paling gamblang yang dirujuk secara tidak langsung di sini (yaitu, dalam "substansi formal" aktual dari suatu individu) adalah lintasan jiwa manusia dari kumpulan kekuatan-kekuatan hewani kepada kesadaran diri intelek murni ("intelek dalam aktualitas"), seperti yang dipaparkan dalam II-A, prinsip 2 & 7 (dan pada tempat lainnya) di bawah. Di sini "ipseity" (*huwiyah*), substansi individu aktual (*jauhar: ousia*) atau apa yang sesungguhnya pada setiap momen, bagi Shadra persis sama dengan "wujud"-nya: diskusi tentang hal yang berkaitan dalam prinsip 1-4 di atas. "Kuiditas", menurut konsepsi ini, dirinya sendiri tidak dapat ditransformasikan karena hal itu bukanlah bentuk individu yang aktual (yaitu, wujudnya), tapi agaknya sebuah realitas konseptual statis atas dataran "wujud mental" , yang mewakili hanya satu "titik pandang" (i'tibar) dari seluruh realitas wujud yang dijadikan perhatian. Lihat diskusi istilah-istilah ini dan yang berhubungan dalam Pengantar V-B.

[62]Dalam Asfar, lihat beberapa rujukan dalam Pengantar IV-A dan B. Risalah yang terpisah yang disebutkan di sini adalah *Risalah fi huduth al-'Alam* ("Risalah Originasi Alam"), yang merupakan sebuah artikel dari kutipan yang panjang dalam Asfar yang berhubungan dengan dimensi-dimensi kosmis transubstansiasi dan "penciptaan yang terus-menerus terbaharui" wujud fisik. Di dalamnya Shadra berusaha memperlihatkan (terutama menggunakan bahan doxografis dari sumber Neoplatonik dan Phytagorean) bahwa semua filosof dan orang-orang bijak yang terkenal sebelum Socrates bersesuaian dengan konsepsinya mengenai masalah ini.

[63]Al-kulli al-tabi'i: Ini adalah universal yang dianggap "tanpa kondisi" (*la bi-syart*), tanpa mempertimbangkan apakah ia terbentuk dalam individu-individu partikular atau tidak. Pemikiran-pemikiran alternatif, menurut pembagian tradisional pada zaman Shadra, adalah universal "yang dikondisikan secara negatif" (bi-syart la), atau konsep murni yang diambil dari semua pembentukan, dan universal "yang dikondisikan oleh sesuatu (dalam aktualisasinya)" (*bi-syart syay'*). Untuk sejarah konsep-konsep yang diambil dari pokok-pokok —dan yang sangat problematis— pembagian eksistensi dan kuiditas dari Ibnu Sina ini, lihat T. Izutsu, "The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics". Perlakuan Shadra pada pertanyaan ini kembali menegaskan posisi umumnya yang menolak setiap realitas yang berdiri sendiri pada kuiditas-kuiditas (rujuk prinsip 1 dan 2 di atas), ketika memilih sumber inteligible pokoknya dalam modalitas-modalitas permanen dari "Bentuk-bentuk" atau "Nama-nama" Noetik dalam Pengetahuan Ilahi (prinsip 5-11).

[64]Atas pertanyaan substansialitas potensial jiwa sebagai intelek, lihat II-

A, prinsip 2 dan 7-10. Lebih penting lagi, semenjak spesies-spesies jiwa bukan hanya secara sederhana "manusia" sebagai binatang (yaitu, basyar), melainkan juga manusia sebagai intelek atau Realitas Noetik Universal (yaitu, "Manusia Sempurna", al-insan al-kamil), Shadra sesungguhnya sedang merujuk secara tidak langsung di sini pada jalan pengetahuan metafisik — hal yang dia lanjutkan untuk dibuat eksplisit dalam paragraf selanjutnya (cat. 65).

[65]Al-muwwahhidun al-kasyifun: mereka adalah yang "memiliki pengetahuan" yang telah merealisasikan secara eksperimental kebenaran "Kesatuan Wujud" (prinsip 1-11 diatas): rujuk prinsip 11 (cat.52) atas perlunya kasyf, atau "penyingkapan" intuitif langsung dimensi transenden wujud ini. Kata-kata yang digunakan untuk menggambarkan hubungan Bentuk-bentuk dan Wujud (atau Pengetahuan Ilahi dan Esensi) sebagaimana dilihat dari perspektif tersebut dalam kalimat-kalimat berikut ini sesungguhnya adalah istilah-istilah teknis standar mazhab Ibnu Arabi. "Keesaan" (*ahadiya*) merujuk pada level ontologis Esensi Ilahi yang dipertimbangkan sebelum adanya setiap penetapan yang implisit, atau Wujud dalam totalitasnya yang absolut tanpa syarat. "Ketuhanan" (*uluhiyah*) merujuk pada realitas Ilahi yang meliputi (dinyatakan sebagai "Tuhan", Allah: rujuk II-C, prinsip 11 cat.256 di bawah), atau Wujud yang dianggap pada level ketercakupan semua ketetapan inteligible yang murni. "Ketetapan" Ilahi (qada') begitu pula merujuk pada manifestasi permanen Intelek dalam keseluruhan Wujud. "Pemeliharaan" (Rububiyah), akhirnya, merujuk pada aspek-aspek partikular Intelek (yaitu, Bentuk-bentuk aqli atau "Nama-nama") dalam hubungannya dengan wujud-wujud individual yang termanifestasi. Untuk saling keterhubungan hal-hal ini dengan istilah-istilah ontologis yang sama dari Ibnu Arabi, lihat Izutsu, The Key, Index, s.vv.

[66]Ini adalah bagian kesimpulan dari "tradisi hijab" yang terkenal, yang memulai dengan menyebutkan bahwa ada 70.000 (atau 70,77, atau 700, dalam berbagai versi) hijab cahaya dan gelap antara Tuhan dan mahlukNya. Versi yang berbeda dikutip dalam B. Furuuzanfar, Ahadits-i Matsnawi, hal 50-51. Karya tersebut khususnya adalah sebuah sumber yang sangat menolong dalam menyarankan latar belakang Sufi yang luas bagi pemakaian Shadra untuk Kenabian dan Hadits, karena hal tersebut memuat hadits-hadits yang tidak terdapat pada kumpulan-kumpulan sebelumnya, tapi dipakai secara luas dalam literatur Sufi, dan karena sering menyebutkan kutipan-kutipan hadits-hadits yang sama ini dalam beberapa karya-karya Sufi standar di samping puisi terkenal dari Rumi.

[67]Kalimat terakhir ini secara gamblang adalah sebuah rujukan pada penjelasan-penjelasan rumit emanasi "Akal Pertama" (dan "penggerak-penggerak yang tak bergerak" yang berurutan) dari Tuhan dalam tulisan-tulisan

baik dari para filosof Aristotelian terdahulu maupun Syiah Ismailiyah; contoh tipikal skema yang demikian adalah dari Ibnu Sina, yang dipaparkan dalam Isyarat (terjemahan Goichon), hal. 402. Shadra juga mungkin mempunyai pemikiran sejumlah teologi *'irfan* yang menekankan ketidaktahuan radikal akan Dzat Tuhan dan pemisahanNya yang tegas dari Intelek, yang dianggap sebagai "ciptaan"Nya yang pertama. Jalur teologi spekulatif ini sangat jelas dalam bentuk-bentuk Syiah awal, dan digambarkan dengan tegas dalam tulisan-tulisan Syaikh Ahmad Ahsai (lihat rujukan-rujukan dalam Pengantar III-F). Dasar yang lebih dalam ketidaksetujuan Shadra pada kecenderungan teologis ini didiskusikan pada V-B-3. Para "teolog" (mutakallimun) yang disebutkan pada yang dekat dengan kalimat terakhir adalah mereka yang posisinya terhadap pertanyaan ini diringkaskan (dan dikritik) pada prinsip 5 di atas. Nyatanya, fakta bahwa mereka tidak menganggap Pengetahuan Ilahi sebagai sesuatu "selain" Tuhan tidak berarti bahwa Shadra setuju sepenuhnya dengan pemahaman mereka akan Intelek dan hubungannya dengan Wujud.

[68]Bahmanyar ibn Marzuban (w. 458/1066) adalah salah satu murid yang sangat terkenal dari Ibnu Sina. Karya utamanya, Kitab al-Tahsil ("Risalah Ringkas"), yang belakangan sering digunakan sebagai sejenis textbook sistem Ibnu Sina

[69]Sebagaiamana telah ditunjukkan (prinsip 13, cat 56 dan 59), Shadra di sini mengubah secara tegas kosmologi Aristotelian yang diterima pada abad pertengahan yang menurunkan tingkatan tubuh-tubuh langit —biasanya dianggap lebih tinggi dari manusia, dalam pandangan karena mereka yang mempunyai intelek lebih sempurna dan kedekatan relatif kepada Tuhan— untuk memberikan hakikat status ontologis yang sama seperti semua makhluk lainnya; hubungan mereka dengan Tuhan (atau Intelegensia akli), dalam pandangan Shadra, jelas tidak lebih dekat daripada manusia. Hal ini tidak perlu diartikan bahwa Shadra menolak "keabadian" langit-langit: rujuk II-C prinsip 15 di bawah. Seperti yang telah dijelaskan dalam prinsip 13 di atas — dan secara simbolis dalam prinsip 16— "ciptaan" atau transubstansiasi semua wujud yang dirujuk secara tidak langsung di sini dengan sendirinya sebuah proses abadi atau aspek inheren semua realitas, sesuatu yang berlanjut setiap saat.

[70]Juga (rujuk cat. 57) perlu ditekankan bahwa kata kerja dalam bentuk *future tense* Bahasa Inggris di sini dapat dibaca sama dalam bentuk *present* imperfect, dan terjemahan yang terakhir ini sesungguhnya lebih bersesuaian dengan pemahaman filsafat Shadra akan kebangkitan kembali sebagai transubstansiasi noetik dari segala sesuatu, seperti hal tersebut direalisasikan dalam persepsi langsung dari "para urafa". Rujuk Pengantar, V-B dan VI-A,

dan semua Bagian II-C di bawah ini.

Ma'rifah al-Ma'ad; Makrifat Kebangkitan[71]

Prinsip — 1a; Mengenai Perlunya Iluminasi[72]

KETAHUILAH bahwa pengetahuan batin tentang jiwa adalah salah satu pengetahuan yang teramat sulit. Hasil yang dicapai oleh para filsuf dengan segenap kekuatan pikiran[73] mereka di sini (tidak termasuk di dalamnya *jadaliyun*) telah benar-benar terlalaikan, walaupun mereka meneliti masalah ini teramat lama. Karena ilmu ini hanya dapat diperoleh melalui iluminasi dari Misykat Kenabian, melalui mengikuti cahaya Wahyu dan kenabian, melalui pelita Kitab dan Hadits yang telah turun bagi kita di dalam Jalan Para Imam, pemimpin petunjuk dan kesucian, dari asal muasal mereka yakni Penutup Para Nabi — moga keberkahan terbesar[74] dan doa-doa dari mereka yang berdoa tercurah atas ia dan atas para nabi dan rasul-rasul yang lain.

Prinsip — 2a; Mengenai Derajat-derajat Jiwa

Jiwa manusia mempunyai beberapa derajat dan *maqam*, dari awal pembangkitannya hingga akhir tujuannya; dan ia memiliki

keadaan-keadaan esensial dan modus-modus keberadaan tertentu. Pertama, dalam keadaan keterhubungan (dengan tubuh) jiwa merupakan substansi korporeal (baca pula; material). Kemudian jiwa menjadi lebih intens secara bergradasi dan berkembang melalui tahap-tahap yang berbeda dari aturan alaminya hingga ia hidup dengan dirinya sendiri dan bergerak dari dunia ini ke dunia lain, hingga kembali kepada Tuhannya (89;27).[75]

Jadi jiwa bermula dalam suatu (keadaan) korporeal, tapi menetap dalam (keadaan) spiritual. Hal pertama yang dibangkitkan dalam keadaannya (yang terhubung dengan tubuh) adalah kekuatan korporeal; kemudian bentuk alami; kemudian jiwa yang mempunyai kemampuan mengindera dengan derajat-derajatnya; kemudian jiwa yang kogitatif dan rekolektif; dan kemudian jiwa yang rasional. Kemudian, setelah intelek praktis, jiwa memperoleh intelek teoritis sesuai dengan bermacam-macam derajatnya, dari tingkatan intelek dalam potensi hingga intelek dalam aktualitas dan Intelek Aktif — yang sama dengan "Ruh" dalam Perintah Tuhan yang dinisbatkan pada Tuhan dalam FirmanNya; Katakanlah; "Ruh (itu) dari Perintah Tuhan" (17;85).[76] Derajat terakhir ini muncul hanya pada sejumlah amat kecil manusia. Lebih lanjutnya, (hanya dengan) usaha dan ikhtiar manusia tidak cukup untuk memperolehnya, karena suatu tarikan *ilahiah* diperlukan untuk pencapaiannya, sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah Hadits: "Sebuah tarikan dari Tuhan melampaui seluruh usaha manusia dan jin".[77]

Prinsip — 3a;
Mengenai Hakikat Indera

Dalam sebuah wujud kebinatangan, kekuatan jiwa perta-

ma yang berkembang dari aroma dunia Ghaib dan wewangian Kerajaan[78] (Tuhan) adalah kekuatan peraba. Kekuatan ini dimiliki seluruh binatang dan berpindah melalui organ-organ {syaraf-syaraf/ruh yang beruap}, dan bentuk-bentuk yang diserapnya merupakan bentuk-bentuk awal dari empat sifat primer dan yang mirip dengannya.[79] Setelah itu adalah kekuatan perasa, untuk menyerap bentuk-bentuk dari sembilan rasa primer dan gabungannya. Kemudian kekuatan penciuman, yang menserap bentuk-bentuk bebauan; ini adalah lebih lembut dari dua kekuatan yang pertama.

Tapi yang terlembut dan paling utama dari seluruh lima indera adalah kekuatan pendengaran dan penglihatan. Dan kekuatan penglihatan, dalam hubungannya dengan benda-benda yang dilihat, adalah sesuatu yang lebih bisa dianggap aktif daripada reseptif, sedangkan relasi dari pendengaran kepada benda yang didengar relatif berlawanan dengan itu.

Apa yang dipersepsi oleh lima indera, sebagaimana yang telah kita tunjukkan dalam hal perabaan, adalah bayang tersembunyi yang berpendar yang berada dalam dunia lain; mereka bukanlah sifat-sifat (benda-benda material) yang biasanya disebut "sensibles" itu, kecuali dalam suatu cara yang aksidental (*a'rodhiy*). Karena (secara hakiki) apa yang dipersepsi oleh lima indera ini termasuk dalam kelompok kualitas khusus pada jiwa.

Sesungguhnya, jika engkau ingin mengetahui yang benar, kekuatan-kekuatan ini tidak ada dalam organ-organ (tubuh), tapi bahkan organ-organ tersebut yang ada melalui kekuatan-kekuatan ini. Karena buktinya demikian jelas bahwa ketika sesuatu interen dalam sesuatu yang lain (seperti indera-indera

dalam organ-organ tubuh) sedemikian hingga keberadaan hal yang pertama dalam dirinya sendiri (yakni indera-indera dalam indera-indera itu sendiri) sama dengan keberadaannya di dalam sesuatu yang ia interen di dalamnya (yakni indera-indera di dalam organ-organ tubuh), maka mustahil bagi keberadaannya sendiri ada di satu alam dan keberadaan dari sesuatu yang ia interen di dalamnya ada di suatu alam yang lain. Oleh karena itu (dalam hal ini) hal yang interen dan sesuatu yang di dalamnya hal tersebut interen ada di satu alam, sehingga yang mempersepsi dan yang dipersepsi adalah dari satu modus keberadaan. Jadi, sebagai contoh, panas yang dirasakan *in essence* (secara hakiki) adalah bukan yang ditemukan —sebagai contoh, api— dalam benda yang terletak dekat dengan organ (yang menyentuh), tidak juga apa yang di dalam organ yang dipanaskan dan yang disebut organ yang "menyentuh". Namun api yang dirasakan secara hakiki ada dalam bentuk lain, tersembunyi dari dunia ini, muncul dalam keadaan yang sesuai dengan jiwa, yang menserapnya melalui kekuatan perabanya.

Hal yang sama juga benar untuk hal-hal lain yang diindera, dan apa yang terletak di atas mereka. Di dalam hal ini terdapat sebuah rahasia.[80]

Prinsip — 4a;
Mengenai Indera Batin Jiwa

Jiwa dalam hakikatnya mempunyai pendengaran, penglihatan, penciuman, perasa dan peraba yang lain dari apa-apa yang biasanya diungkap. (Indera-indera eksternal) Ini mungkin menjadi tak beroperasi dalam kondisi sakit, tidur, tidak

sadar, sakit kronis, atau mati, namun indera-indera (batin) tidak menghentikan aktifitasnya.

Indera-indera eksternal adalah hijab-hijab dan penutup-penutup yang menutupi (kekuatan-kekuatan batin yang dimiliki jiwa) ini, yang merupakan akar (persepsi-persepsi eksternal) yang berlalu itu. Di dalam ini, juga, terdapat sebuah rahasia.[81]

Prinsip — 5a;
Mengenai Hakikat Alami Penglihatan

Penglihatan tidak muncul melalui pemancaran cahaya visual dari mata, sebagaimana yang diyakini para ahli matematika. Tidak pula penglihatan disebabkan oleh kesan dari bayangan-bayangan benda yang tampak pada membran kristalin mata, sebagaimana yang diyakini para filosof alami.[82] Kedua pandangan ini tidak dapat dipertahankan, karena banyak alasan yang telah disebutkan di buku-buku (saintifik) yang lain.

Sepertinya mustahil bahwa penglihatan seharusnya muncul melalui penyaksian langsung jiwa pada suatu bentuk yang eksternal terhadap mata dan berada pada suatu benda material: inilah yang diyakini oleh para filosof Iluminasionis dan telah di-*approve* oleh sekelompok pemikir lain yang lebih mutakhir seperti al-Farabi dan Suhrawardi. Kita telah menyebutkan alasan-alasan kesalahan teori ini dalam komentar kita pada Hikmat al-Isyraq (karya Suhrawardi, baca pula; Hikmah Iluminasi).[83] Di antara keberatan saya adalah bahwa apa yang ada di dalam obyek material eksternal (atau obyek-obyek fisik) bukanlah jenis benda yang dapat dihubungkan secara hakiki

dengan persepsi, tidak pula ia dapat hadir secara langsung dalam persepsi dan mempunyai keberadaan dalam kesadaran.[84] Keberatan yang lain adalah bahwa hubungan ini (yang mereka tempatkan di antara perbuatan melihat dan sebuah bentuk material yang ada di alam eksternal) tidak mungkin, karena hubungan antara pada sesuatu yang tidak mempunyai posisi (yakni, perbuatan melihat dari jiwa) dengan sesuatu yang mempunyai dimensi-dimensi material (yakni, "obyek" penglihatan, dalam teori mereka) adalah mustahil kecuali dengan sesuatu yang mempunyai posisi. Maka walaupun jika seseorang harus menganggap kebenaran (dari teori mereka tentang penglihatan) melewati suatu perantara (antara jiwa dan obyek material penglihatan), relasinya bukanlah menjadi suatu pengetahuan iluminatif,[85] namun menjadi suatu pengetahuan yang material dan spasial, karena seluruh aktifitas kekuatan material dan segala sesuatu yang mereka alami harus berada di suatu lokasi spasial.

Tetapi, yang benar tentang penglihatan —sebagaimana Tuhan telah menunjukkan pada kami dengan inspirasi— adalah setelah pemenuhan kondisi-kondisi tertentu, dengan ijin Tuhan, muncul dari jiwa bentuk-bentuk yang bergelantungan (dari arketip noetik-nya),[86] yang mengada melewati jiwa, hadir di dalam jiwa, dan muncul di dunia jiwa — tidak dalam dunia material ini. Biasanya, orang tidak memperdulikan ini dan menganggap bahwa persepsi dihubungkan dengan bentuk-bentuk yang tenggelam dalam benda-benda material. Tapi yang kita capai dalam keadaan penglihatan mungkin paling cocok disebut sebagai suatu "relasi iluminatif", karena kedua hal yang ada dalam relasi itu (yakni, jiwa dan bentuk yang dipersepsi)

ada melalui suatu wujud yang memancar dalam hakikatnya. Sesungguhnya, Anda telah mempelajari bahwa bentuk-bentuk dalam persepsi semua terdapat dalam suatu dunia yang lain.

Sesungguhnya dalam ini, benar-benar terdapat peringatan bagi kaum yang menyembah (Tuhannya) (21;106).

Prinsip — 6a;
Mengenai Kesubstansialan Alam Jiwa

Dalam manusia, daya imajinal merupakan suatu substansi yang mentransenden[87] dari alam ini, yakni, alam wujud-wujud dan gerakan-gerakan fisik dan transformasi benda-benda material. Kami menjelaskan bukti-bukti yang terang tentang masalah ini dalam (buku kami) al-Asfar al-Arba'ah (Empat Perjalanan).[88] Tapi kekuatan ini tidak terpisah (secara total) dari wujud yang dihasilkan, karena dalam hal ini ia mesti merupakan Intelek (murni) dan obyek inteleksi.

Namun, wujudnya berada di alam lain, yang berhubungan dengan alam (fisik) ini, di dalamnya alam ini mengandung langit-langit, elemen-elemen, berbagai spesies tanaman dan hewan, dan seterusnya — hanya dikalikan beberapa kali lipat dari (benda-benda dari) alam ini. Namun segala sesuatu yang dipersepsi dan dilihat langsung oleh manusia dengan fakultas imaginal dan indera batinnya sama sekali tidak inheren dalam tubuh (fisik) otak atau dalam beberapa kekuatan yang interen dalam daerah itu (sebagaimana dipertahankan oleh Ibnu Sina dan fisiologi Galenik); tidak pula ia terletak pada tubuh-tubuh langit atau dalam suatu alam yang terpisah dari jiwa, sebagaimana yang diyakini oleh beberapa pengikut (filosof) Iluminasionis. Namun, segala sesuatu yang diper-

sepsi dan dilihat langsung oleh manusia dengan fakultas imaginal dan indera batinnya ada dalam jiwa — tidak seperti sesuatu inheren dalam sesuatu yang lain namun seperti suatu aksi (perbuatan) (meng)-ada melalui agennya.

Sekarang bentuk-bentuk yang hadir di alam jiwa mungkin berbeda dalam ketermanifestasian dan ketersembunyiannya, dalam intensitas dan kelemahan. Semakin kuat dan semakin substansial kekuatan jiwa imajinal ini — (yakni dikatakan bahwa), semakin kuat ia kembali kepada esensinya sendiri dan semakin sedikit ia diduduki dengan kebingungan-kekacauan tubuh dan penggunaan kekuatan-kekuatan gerakan tubuh — semakin termanifestasikan bentuk-bentuk ini dalam jiwa dan wujudnya akan semakin kuat. Karena ketika bentuk-bentuk ini telah menjadi diperkuat dan intensitasnya ditambah, tidak ada proporsi antara mereka dan hal-hal yang terdapat di alam (fisik) ini sejauh berkait dengan intensitas wujud mereka, aktualisasinya dan kepastian efek.[89] Tidak benar, sebagaimana diduga secara kasar, bahwa bentuk-bentuk ini adalah bayangan-bayangan khayali tanpa efek-efek regular dari wujud yang nyata, sebagaimana dalam kasus banyak mimpi-mimpi. Karena dalam tidur, juga, jiwa biasanya dikuasai oleh tubuh.

Manifestasi lengkap bentuk-bentuk ini dan kesempurnaan kekuatan wujud mereka muncul hanya setelah mati. (Adalah benar bahwa) sampai suatu derajat tertentu, dibandingkan dengan bentuk-bentuk yang akan dilihat manusia setelah mati, bentuk-bentuk yang dilihatnya dalam dunia ini bagaikan mimpi. Inilah kenapa Amirul Mu`minin (Imam 'Ali ('a.s.)) bersabda: *"Manusia itu tidur, apabila mati, mereka terbangun."* Maka yang gaib menjadi terlihat langsung, dan pengetahuan menjadi

penglihatan langsung.[90] Di dalam penjelasan ini adalah rahasia dari "Al-Ma'ad" dan kebangkitan tubuh.

Prinsip — 7a;
Mengenai Hubungan Jiwa dengan Tubuh

"Kejiwaan dari jiwa"[91] bukanlah merupakan suatu hubungan yang muncul secara aksidental terhadap wujudnya, sebagaimana umumnya klaim para filosof dalam memiripkan hubungannya dengan tubuh seperti halnya seorang penguasa atas kota yang dikuasainya atau seorang kapten atas kapalnya. Tidak, kejiwaan dari jiwa bukanlah sesuatu melainkan modus keberadaanya — tidak seperti hubungan dari penguasa, kapten, ayah atau apa pun yang lain yang mempunyai hakikatnya sendiri dan hanya jatuh dalam relasi dengan sesuatu yang lain sesudah ada dalam hakikat itu sebelumnya. Karena seseorang tak bisa memahami bahwa kepemilikan jiwa atas wujud —sepanjang dia adalah jiwa (dan bukan Intelek murni)— kecuali dalam hubungan dengan tubuh dan menggunakan kekuatan-kekuatan badani.

Kecuali bila ia seharusnya menjadi tertransformasikan dalam wujudnya dan diperkuat intensitasnya dalam substansialisasinya hingga suatu derajat tertentu bahwa ia menjadi bebas (independen) dari hakikatnya sendiri dan mampu untuk tidak membutuhkan hubungannya dengan tubuh fisik. Maka ia akan kembali kepada kaumnya (yang sama-sama beriman) dengan gembira (84; 9). Atau dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak (111; 3).[92]

Sesungguhnya dalam ini, benar-benar terdapat peringatan bagi kaum yang menyembah (Tuhannya) (21;106)

Prinsip — 8a;
Mengenai Pra-eksistensi Jiwa

Jiwa "Adam" mempunyai bentuk eksistensi yang mendahului tubuh, tanpa terkait dengan perpindahan jiwa-jiwa,[93] dan tanpa memestikan kekekalan jiwa (individual) sebelum eksis di alam materi ini. Itulah pandangan Plato yang telah terkenal. Mode pra-eksistensi ini tidak membutuhkan kejamakan individu dari spesies tunggal, tidak membutuhkan diferensiasi individu-individu tersebut tanpa mengacu pada kesiapan hal material apa pun; tidak mengharuskan keberadaan jiwa terbagi dari sesuatu yang satu, dengan cara kuantitas-kuantitas kontinyu; tidak pula ia mem-pra-asumsikan ketidakaktifan jiwa sebelum (terhubung dengan) badan. Namun, (pra-eksistensi jiwa) adalah sebagaimana yang telah kami tunjukkan dan uraikan dalam komentar kami pada Hikmah al-Isyraq ("Filsafat Iluminasi" dari Suhrawardi) dengan suatu cara yang amat memuaskan, (sehingga di sini kami hanya akan memberikan ungkapan-ungkapan ringkasnya saja).

Kepada (pra-eksistensi jiwa yang noetik ini), FirmanNya —Yang Maha Tinggi— menyebutkan; "Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)" (QS 7; 172).[94] Mirip dengan suatu hadits dari Nabi; "Jiwa-jiwa (manusia) adalah tentara-tentara yang dibuat dalam derajat-

derajat: (Barangsiapa mengenal satu sama lain ia berada dalam harmoni, dan barangsiapa tidak menyukai satu sama lainnya berada dalam pertentangan)".[95]

Dan diriwayatkan pula dari Abu 'Abdillah (Imam Ja'far Shadiq 'a.s.): "Tuhan menciptakan kami dari Cahaya Keagungan dan KemuliaanNya. Maka Ia membentuk kami dari Tanah Liat yang tersembunyi di bawah 'Arsyi Tuhan, dan menyebabkan Cahaya tinggal di dalamnya. Maka kami semua adalah manusia Cahaya, dan Dia menciptakan Syi'ah kami dari Tanah Liat kami." Dan pernyataan Abu 'Abdillah 'a.s. berikut ini diriwayatkan oleh Muhammad Ibn Babawayh (roh-matulloh 'alaihi) dalam Kitab al-Tauhid-nya. "Allah —Yang Maha Tinggi dan Terpuji— menciptakan mukmin dari Tanah Liat Taman-taman (Surga) dan mengalirkan RuhNya kepada mereka." Dari Abu 'Abdillah 'a.s. (juga diriwayatkan): "Mukmin itu bersaudara, karena jiwa-jiwa mereka adalah dari Ruh Tuhan Yang Maha Tinggi dan Terpuji. Sesungguhnya jiwa mukmin lebih terhubung pada Ruh Tuhan daripada hubungan antara matahari dengan sinar-sinarnya." Riwayat-riwayat mengenai hal ini dalam mazhab kami (Syi'ah) teramat banyak sehingga seolah-olah eksistensi dari jiwa-jiwa yang mendahului badan merupakan salah satu premis esensial mazhab Syi'ah Imamiyah — Semoga Allah meridhoi mereka.[96]

Prinsip — 9a;
Tentang "Manusia" *Intelligible*, Psikis dan Teori "Bentuk"

Dalam batin manusia yang diciptakan dari elemen-elemen dan tubuh-tubuh alami terdapat seorang Manusia jiwa, perantara (antara dunia fisik dan alam intelegen murni),[97] yang

hidup secara hakiki — seorang Manusia yang seperti ini dalam seluruh organ-organnya, indera-inderanya dan kekuatan-kekuatannya. Manusia ini ada dalam kesadaran waktu. Kehidupan-Nya tidak seperti kehidupan tubuh ini, yang aksidental dan muncul kepadanya dari luar; namun, Dia memiliki Kehidupan yang amat hakiki. Dan Manusia jiwa ini adalah suatu substansi yang menjadi dalam wujud antara manusia fisik dan Manusia Intelek (murni).

Ini mirip dengan posisi yang diambil oleh Guru dari para filsof ("Aristoteles" — sebenarnya Plotinus) di dalam buku *Ma'rifat al-Rububiyah*, teologi "Aristoteles" yang terkenal.[98] Karena beliau mengatakan: "Dalam manusia bertubuh terdapat Manusia jiwa dan Manusia Intelek. Dengan ini saya tidak mengartikan bahwa manusia bertubuh ini adalah keduanya, namun bahwa ia terhubung dengan mereka dan bahwa ia adalah bayangan mereka — yakni, bahwa ia melakukan beberapa aktifitas Manusia Intelek dan beberapa aktifitas Manusia jiwa. Ini karena karakteristik dari keduanya —yakni, jiwa dan Intelek— ada dalam manusia bertubuh, kecuali bahwa mereka di dalamnya hanya jarang, dalam suatu cara yang dilemahkan dan kecil, karena ia adalah bayangan dari bayangan." Di sebuah tempat lain di dalam buku itu beliau mengatakan "manusia (bertubuh) ini hanya bayangan dari Manusia Pertama, Manusia Sebenarnya." Beliau juga mengatakan bahwa "kekuatan-kekuatan, kehidupan dan keadaan-keadaan manusia (bertubuh) ini lemah, ketika dalam Manusia Pertama hal-hal tersebut sangat kuat. Manusia Pertama mempunyai indera-indera yang kuat dan jelas lebih kuat, lebih terang dan lebih nyata dibandingkan dari manusia (bertubuh) ini, karena, sebagai-

mana yang telah kami katakan berkali-kali, yang ada pada manusia (bertubuh) ini hanyalah merupakan bayangan-bayangannya."

Ketahuilah bahwa pendekatan dari orang besar ini ("Aristoteles"/ Plotinus) mengandung penegasan manusia, kuda dan seluruh spesies tumbuhan dan binatang intellegible; dari sebuah Bumi, Neraka, Surga ketuhanan yang sebenarnya, dan Langit-langit tertinggi *intellegible*; dari seluruh Bentuk ketuhanan dan Alam-alam khusus (noetik) yang ada di dalam Pengetahuan dan alam dari KetetapanNya, bentuk-bentuk dari manifestasi Nama-namaNya yang abadi dengan Tuhan melalui keabadian-Nya — karena tidak ada dari (Nama-nama dan Bentuk-bentuk) ini yang mempunyai wujud bebas, namun adalah seluruh mode-mode Hakikat ketuhanan dan hijab-hijab Rububiyah ketuhanan.[99] Ini benar-benar sama dengan pendekatan dari guru-gurunya, Plato dan Socrates, mengenai Bentuk-bentuk.

Tetapi pengarang *al-Shifa`* ("Obat (dari Jiwa)", *magnum opus* Ibnu Sina) tidak menemukan secara mudah untuk memahami subyek ini atau untuk mengikuti jalan ini, sehingga ia mulai mengkritik pembicaraan dari keberadaan Bentuk-bentuk dan menyerang Plato dan Sokrates dalam subyek ini secara agak berapi-api. Seolah-olah beliau belum pernah melihat Theology, atau seolah-olah ia tidak mengatributkannya pada Aristoteles, namun kepada Plato! Dan secara umum, pertanyaan ini adalah satu dari hal yang paling tidak jelas dan sulit di seluruh filsafat, suatu yang di dalamnya dia yang diberi hikmah telah diberi kebaikan yang banyak (QS 2; 269). Sesungguhnya tidak ada filsuf, sejak masa para filsuf asli di jaman dulu, yang telah mampu tiba pada pemahaman yang

dalam mengenai topik ini dan sanggup mengkoreksinya dalam pandangan kritik-kritik dan keraguan-keraguan (yang ditujukan melawannya) — kecuali mungkin beberapa orang (yakni, Mulla Shadra (q.s.) itu sendiri)[100] dari "ummat yang diberkati" ini, puji syukur kepada Allah atas Karunia dan RahmatNya.

Prinsip — 10a;
Tentang Jiwa sebagai "Tubuh Spiritual"

Manusia yang fana[101] di dunia ini membentuk suatu spesies yang didefinisikan dalam satu definisi spesies: binatang dan *differentia* (pembeda) spesifik yang rasional (keberakalan); genusnya diambil dari bentuk fisik di alam materi, sedang *differentia*nya diambil dari bentuk jiwa.

Tapi jiwa-jiwa manusia, setelah pada awalnya semua bermula dari satu spesies, akan menjadi berbeda dalam hakikat mereka, sesuai dengan suatu modus keberadaan lain dan keadaan alami fundamental kedua.[102] Mereka menjadi berbagai spesies yang berbeda, yang terdiri atas empat genera (jenis) umum. Ini karena jiwa, pada mula kehidupannya (dengan sebuah tubuh tertentu), secara aktual merupakan suatu bentuk kesempurnaan dari materi yang terindera. Tapi pada saat yang sama jiwa adalah suatu hal spiritual[103] dengan kapasitas untuk menerima dan bersatu dengan suatu bentuk intelektif, dalam hal ini muncul dari potensi kepada aktualitas atau suatu bentuk Syaitani yang menyesatkan, atau binatang yang memakan sesama binatang.

Adalah dalam bentuk-bentuk ini mereka akan dibangkitkan di Hari Kebangkitan,[104] yakni, dalam suatu modus ke-

beradaan yang berbeda dari modus keberadaan fisik. Hal ini adalah karena sekiranya kebertubuhan murni fisik kembali akan berarti perpindahan jiwa dan bukan kehidupan kembali, sedangkan perpindahan jiwa-jiwa (dari satu tubuh fisik ke satu tubuh fisik yang lain) itu tidak mungkin, sedangkan kebangkitan jasmaniah kembali dalam "alam materi tubuh spiritual" benar-benar terjadi.

Oleh karena itu dalam dunia ini (yakni, alam tubuh spiritual ini), manusia bisa menjadi malaikat, syaitan, binatang, binatang yang memakan sesama binatang. Jika pengetahuan dan rasa hormat lebih mendominasinya, ia akan menjadi malaikat. Jika kemunafikan, kelicikan dan kebodohan yang berlipat ganda (yakni, kebodohan yang ia sendiri tidak sadar akan kebodohannya yang sebenarnya) lebih mendominasinya maka ia akan menjadi setan yang kafir. Jika ia dikuasai oleh efek-efek nafsu inderawiah, dia akan menjadi binatang; dan jika ia ditaklukkan oleh efek-efek amarah dan keagresifan, ia akan menjadi binatang pemakan binatang lain. Sebab anjing menjadi anjing karena bentuk kebinatangannya bukan karena materi tubuhnya; juga babi, ia menjadi babi karena bentuknya, bukan materinya. Mirip dengan binatang-binatang lain; beberapa di antara mereka masuk kedalam jenis jiwa yang bernafsu sesuai dengan pembagian-pembagiannya seperti keledai, kambing, beruang, tikus, kucing, burung merak, ayam jantan, dan sebagainya; yang lain termasuk dalam sifat karakteristik jiwa yang ganas, seperti singa, serigala, macan tutul, kalajengking, elang, burung elang kecil, dan lain-lain.

Maka, menurut kebiasaan-kebiasaan dan keadaan-keadaan karakter yang mendominasi jiwa manusia, ia akan bangkit

dengan suatu bentuk tertentu. Maka manusia akan menjadi bermacam-macam spesies di Hari Akhir, sebagaimana Kitab Suci telah menyatakannya seperti FirmanNya: di Hari itu mereka (manusia) menjadi bergolongan-golongan (QS 30; 14). Mengenai metamorfosa yang telah diuraikan, Qur'an menyebutkan; Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat (juga) seperti kamu (QS 6; 38); dan ayat lain seperti FirmanNya; pada hari (ketika)lidah, tangan dan kaki mereka menjadi saksi atas mereka terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan (QS 24;24); dan juga FirmanNya; Hai golongan jin (syaitan), sesungguhnya kamu telah banyak (menyesatkan) manusia (QS 6;128); dan FirmanNya; dan apabila binatang-binatang liar dikumpulkan. (QS 81; 5).

Mengenai hal ini Imam Ash-Shadiq ('a.s.) bersabda; "Manusia akan dibangkitkan sesuai dengan bentuk-bentuk amalnya". — atau dalam versi lain — "sesuai dengan bentuk-bentuk niatnya." Kemudian dalam suatu versi lain juga: "Beberapa manusia akan dihidupkan kembali sesuai dengan bentuk yang sesuai dengan mereka, seperti laba-laba pengisap darah manusia atau babi-babi". Inilah bagaimana seseorang bisa menafsirkan kata-kata Plato, Pythagoras, dan lain-lain di antara orang-orang zaman dulu yang bahasanya memberi gambaran simbolis dan yang mempunyai hikmah yang diambil dari Misykat Kenabian dari para nabi (*'alaihimus-salam*).[105]

Sekarang sebagaimana disebutkan dalam buku-buku filsafat[106] formal tentang efek bahwa sesuatu tidak bisa menjadi bentuk dari sesuatu dan di sisi lain menjadi materi dari sesuatu yang lain (dan hal inilah yang menjadi realitas jiwa); memang

hal ini benar namun hanya berlaku untuk satu keadaan wujud (yakni; dalam realitas alam fisik) dan untuk sesuatu yang tidak mempunyai hubungan sama sekali dengan materi jasmaniah apa pun (yakni; Bentuk-bentuk atau "intelegensi-intelegensi yang terpisah"). Namun ini adalah salah satu sifat jiwa, dalam keadaan keterhubungannya dengan materi, bahwa ia dapat mengambil dan bersatu dengan satu bentuk setelah yang lain. Juga, bentuk jasmaniah, walaupun secara aktual merupakan suatu bentuk dari materi jasmaniah, secara potensial ia juga merupakan suatu intelligible.

Di dalam Asfar bukti gerakan substansial seluruh hal-hal yang material telah diberikan.[107] Dan jiwa manusia adalah hal yang tercepat dari seluruh hal-hal yang dihasilkan sejauh perubahan dan transformasi dalam modalitas keberadaan fisik, psikis dan intelektif. Dalam (keadaan-keadaan) awal dari sifat[108] dasar yang dihasilkan jiwa merupakan kesimpulan dari dunia hal-hal yang terindera dan merupakan awal dari dunia spiritual. Jiwa merupakan gerbang terbesar kepada Tuhan, yang dengan melewatinya seseorang dapat dibawa ke Kerajaan Tertinggi; namun jiwa juga mempunyai suatu bagian tertentu dari seluruh gerbang-gerbang neraka. Jiwa merupakan pembagi yang berada di antara dunia ini dan dunia lain, karena ia merupakan bentuk dari tiap potensi dalam dunia ini dan materi dari setiap bentuk di dunia lain.

Maka jiwa merupakan pertemuan antara dua lautan; Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada muridnya; "Aku tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua buah lautan; atau aku akan berjalan sampai bertahun-tahun". (QS 18; 59).[109] Yakni lautan hal-hal jasmaniah dan lautan

hal-hal ruhaniah; kenyataan bahwa ia adalah akhir dari realitas jasmaniah merupakan tanda kenyataan bahwa ia adalah awal dari realitas ruhaniah. Substansinya di dunia ini merupakan prinsip dari seluruh daya (kekuatan-kekuatan) tubuh, yakni seluruh bentuk-bentuk kebinatangan, ketumbuhanan dalam aktivitas jiwa. Sedangkan substansinya dalam dunia Intelek pada mulanya adalah potensi murni tanpa bentuk apa pun di dunia tersebut; namun mempunyai kemampuan untuk bergerak dari potensi ke aktualitas. Hubungan awalnya dengan dunia Intelek adalah seperti benih dengan buahnya, atau seperti embrio suatu binatang dengan binatang itu sendiri; yakni bahwa suatu embrio secara aktual adalah sebuah embrio, dan suatu binatang hanya secara potensial, maka (pada mulanya) jiwa dalam aktualitas tidak lebih dari manusia biasa,[110] namun secara potensial bisa menjadi Intelek.

Mengenai inilah Ayat Suci berseru; Katakanlah: Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang manusia (basyar) seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku; "Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan Yang Satu". (QS 18; 110). Penyerupaan jiwa Nabi (S.A.W.) dengan jiwa manusia biasa merujuk pada keadaan awal jiwa. Tapi ketika, melewati ilham Ilahiah, jiwanya bergerak dari potensialitas menuju aktualitas, ia menjadi yang termulia dari seluruh makhluk dan lebih dekat kepadaNya dibandingkan dengan nabi-nabi yang lain ataupun malaikat, sebagaimana ditunjukkan dalam sabda beliau (S.A.W.) yang mulia; *"Saya mempunyai waktu dengan Allah di mana aku tidak bersama-sama dengan malaikat tertinggi ataupun dengan nabi (lain)"*.[111]

Alla tathghor fil mizaan (QS 55; 8)

Prinsip — 11a;
Jiwa sebagai Kunci Eskatologi

Ketahuilah bahwa jiwa-jiwa yang telah terentaskan dari potensialitas ke aktualitas berkaitan dengan Intelek-intelek dan *intelligible* adalah teramat sangat sedikit sekali dalam jumlah dan sulit ditemukan di antara manusia. Mayoritas jiwa manusia tidak sempurna, dan belum secara aktual menjadi Intelek. Tapi hal ini tidaklah mengimplikasikan lenyapnya jiwa-jiwa setelah mati, sebagaimana pendapat Alexander Aphrodisias;[112] karena dugaan tentang lenyapnya jiwa-jiwa setelah mati ini berdasarkan pandangan bahwa hanya ada dua alam keberadaan, yakni; material dan intelek.

Namun kenyataannya tidaklah seperti itu. Terdapat sebuah alam lain yang hidup dan terindera secara hakiki, tidak seperti alam fisik ini — suatu dunia yang dipersepsi oleh indera-indera (batin) yang sebenarnya, tidak oleh indera-indera lahir ini. Dunia ini dibagi menjadi Surga yang terindera yang mengandung kebahagiaan-kebahagiaan bagi yang diberkahi, termasuk makan, minum, pernikahan, hasrat-hasrat sensual, hubungan suami-isteri, dan seluruh yang dapat menyinari jiwa dan memberikan kenikmatan pada mata; dan "Neraka" terindera yang mengandung hukuman-hukuman bagi yang dimurkai, termasuk siksaan-siksaan, ular-ular dan kalajengking-kalajengking. Jika dunia (jiwa) ini tidak ada, apa yang dikatakan oleh Alexander tidak terbantah lagi kebenarannya, dan jelas ini berarti Syari'at Suci dan Kitab Suci telah menipu karena keduanya menyatakan kehidupan kembali untuk setiap orang.

Guru besar filsafat, Abu 'Ali (Ibnu Sina) menuliskan tentang pendapat Alexander dan apa yang dapat dikatakan da-

lam pandangan itu dalam karyanya al-Hujaj al-'Ashara dan dalam karyanya lain-lain. Tapi beliau sendiri nampaknya telah terpengaruh oleh pandangan Alexander di karyanya yang lain, dalam jawabannya kepada pertanyaan Abu al-Hasan al-'Amiri. Dan secara umum, sesuai apa yang dituliskan dari pemimpin golongan filsafat Peripatetik ini dengan Alexander, kepercayaan bahwa yang tidak sempurna, jiwa-jiwa material akan (di)sirna-(kan) setelah mati. Juga jelas sesuai dengan pendapat Themistius, mereka mempunyai survivalitas. Namun sulit untuk mempertahankan bahwa jiwa-jiwa mempunyai survivalitas walaupun mereka tidak dapat menahan keburukan jiwa yang mungkin menyiksa mereka, atau kebaikan intelektif yang mungkin memberi mereka kenikmatan — dan tapi (jika mereka benar-benar *survive*) tidak mungkin mereka dihalangi dari seluruh kemampuan untuk beraksi dan di-aksi-i. Orang-orang ini (yakni, Themistius dan filsof-filsof yang lain yang mempertahankan sejenis survivalitas jiwa-jiwa tak sempurna) mengatakan bahwa Tuhan semestinya mempunyai sejenis kebahagiaan yang lemah dan imaginer dari jenis yang datang dari memahami prinsip-prinsip pertama (dari berpikir), seperti proposisi keseluruhan lebih besar dari bagian, dan yang mirip dengan itu. Oleh karena itu (dalam pandangan mereka) dikatakan bahwa "jiwa-jiwa dari bayi-bayi yang mati adalah di antara Surga dan Neraka". Ini adalah apa yang (telah) harus dikatakan Ibnu Sina.

Tapi saya meragukan apakah kebahagiaan di sana bisa dalam persepsi hal-hal elementer ini? (Yakni keseluruhan lebih besar dari bagian, dll). Karena untuk jiwa-jiwa biasa yang sederhana yang tidak memperoleh keinginan untuk sains teo-

retis, filsof Peripatetik tidak mengatakan apapun tentang keadaan setelah kehidupan mereka atau tentang ungkapan-ungkapan mengenai Kebangkitan mereka maupun Kebangkitan jiwa-jiwa lain yang sederajat, karena mereka tidak mempunyai derajat ke-menaik-an ke dunia Intelek Suci.

Seseorang tidak bisa berkata bahwa jiwa-jiwa seperti ini kembali dalam tubuh-tubuh binatang, kerena ketidakmungkinan reinkarnasi. Tidak juga seseorang dapat mengklaim bahwa mereka lenyap secara total, karena apa yang kita ketahui tentang ketidakmungkinan kerusakan dalam hal-hal (seperti jiwa) yang tidak diatur untuk rusak oleh sifat alaminya. Oleh sebab itu, sekelompok (filsuf) terdorong kepada hipotesa bahwa jiwa-jiwa dari orang-orang yang bertaqwa dan berzuhud menjadi terhubung (setelah mati) dengan tubuh yang tersusun atas uap dan asap di atmosfer, dan bahwa tubuh ini berfungsi sebagai substrat untuk apa yang mereka khayalkan, yang melaluinya mereka mencapai sejenis kebahagiaan khayali tertentu; dan orang-orang yang dimurkai (memperoleh hukuman) dengan cara yang sama. Ada juga kelompok yang menolak teori tubuh uap ini dan mengkoreksinya dengan menempatkan tubuh-tubuh langit sebagai pengganti tubuh uap. Pengarang kitab al-Syifa` (yakni, Ibnu Sina) menuliskan pandangan ini pada bagian tertentu, dan menjelaskannya tidak merupakan dugaan yang tidak berhati-hati.[113]

Pengarang *al-Talwihat* ("Intimasi") (yakni, Suhrawardi)[114] setuju dengan pandangan ini tentang hubungan jiwa dengan tubuh-tubuh langit dalam hal jiwa-jiwa yang diberkahi."Tapi untuk yang dimurkai", beliau berkata bahwa mereka tidak mempunyai kekuatan untuk bangkit ke alam langit-langit

karena "Lingkaran-lingkaran (lapisan-lapisan) langit (hanya) mempunyai jiwa-jiwa yang bercahaya dan tubuh-tubuh yang mulia. "Tapi,"kata beliau, "(jiwa-jiwa yang berdosa ini) membutuhkan bahwa mereka mempunyai imajinasi-imajinasi jasmaniah (yang akan menjadi tidak sesuai dengan keadaan yang sangat tinggi dari jiwa-jiwa di lapisan-lapisan langit). Maka tidaklah tidak mungkin bahwa terdapat di bawah lapisan bulan dan di atas (elemen) api, tetap terdapat suatu tubuh (sferis) yang tidak pecah, suatu spesies khusus yang akan menjadi... Substrat untuk api-api neraka imajinatif, ular-ular yang menggigit, kalajengking-kalajengking yang menyengat, dan minuman pahit (bagi) mereka".

Tapi seluruh ungkapan dari orang-orang penting ini merupakan tahap-tahap yang telah kehilangan jalan realitas pengetahuan batin yang benar dan Cahaya Qur'an. Kita telah menunjukkan banyak kesalahan intelektual yang diimplikasikan oleh teori-teori mereka dalam (buku kami) al-Syawahid al-Rububiyah.[115]•

Ma'rifat al-Ma'ad; Realitas al-Ma'ad dan Cara Kehidupan Kembali dari Tubuh-tubuh

Prinsip — 1b;
Premis-premis Dasar untuk Menghilangkan Hijab tentang Cara Kehidupan Kembali Tubuh-tubuh

TUBUH manusia dibangkitkan di Hari Kebangkitan[119] sebagaimana telah dinyatakan dalam Qur'an; dia membuat perumpamaan bagi Kami; dan dia lupa kepada kejadiannya; ia berkata: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang-belulang yang telah hancur luluh? Katakanlah: "Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali pertama. Dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk", (QS 36; 78-79); Dan mereka berkata: "Apakah bila kami telah menjadi tulang-belulang dan benda-benda yang hancur, apa benar-benarkah kami akan dibangkitkan kembali sebagai makhluk yang baru?" Katakanlah: "Jadilah kamu sekalian batu atau besi. Atau suatu makhluk dari makhluk lain yang tidak mungkin (hidup) menurut pikiranmu." Maka mereka akan bertanya: "Siapakah

yang akan menghidupkan kami kembali?" Katakanlah: "Yang telah menciptakan kamu pada kali pertama." Lalu mereka akan menggeleng-gelengkan kepala mereka kepadamu dan berkata: "Kapan itu (akan terjadi)?" Katakanlah: "Mudah-mudahan waktu berbangkit itu dekat." (QS 17; 49-51)

Terdapat tujuh premis dasar untuk menguak hijab tentang cara kebangkitan tubuh-tubuh di Hari Kiamat;

1. Hidup sesuatu adalah karena bentuknya, bukan materinya.
2. Identitas sesuatu tidak tergantung oleh materi khususnya.
3. Wujud tetap tunggal walaupun melalui tahap-tahap transformasi, dan level-level yang tinggi meliputi yang lebih rendah.
4. Jiwa —sebagaimana Tuhan— menjadi asal-muasal bentuk-bentuk wujud dengan niat murni, tanpa ketersiapan material.
5. Kekuatan imaginal jiwa adalah suatu substansi yang secara hakiki terpisah dari tubuh.
6. Persepsi jiwa secara hakiki ada di dunianya sendiri, dan hanya terhubung secara aksidental dengan bentuk-bentuk fisik.
7. Keadaan-keadaan jiwa dapat langsung mempengaruhi tubuh.

Premis 1;
Hidup Sesuatu Adalah Karena Bentuknya, Bukan Materinya

Penyusunan dan hidup segala sesuatu adalah karena bentuknya, bukan materinya.[120] Bentuk merupakan dasar konkret kuiditas, kelengkapan realitas, dan sumber pembeda ter-

akhirnya (*ultimate differentia*). Maka segala sesuatu (ada/hidup) karena bentuknya, bukan karena materinya — sehingga walaupun misalnya bentuknya terpisah dari materinya, hal tersebut tetap ada walaupun terpisah dari materinya.

Kebutuhan sesuatu atas materi pada dasarnya hanyalah karena ketidakmampuan suatu bentuk individual tertentu menjadi individu yang dipilah-pilahkan (secara simpel) oleh dirinya sendiri, tanpa hubungan keberadaan dengan materi. Sesungguhnya materilah yang memberikan "hal berada/terjadi bersama" dari individualitas bentuk tersebut, sehingga memungkinkan kemunculan bentuk tersebut, memudahkannya mewujud dengan kesiapan (materi tersebut).[121]

Hubungan materi dengan bentuk adalah seperti hubungan antara kekurangan dengan kesempurnaan. Sesuatu, —di dalam keadaannya yang sempurna—, mesti muncul dalam aktualitas, namun, —dalam keadaan kekurangan— ia akan bersifat tergantung dan potensiai. Inilah kenapa beberapa orang mendukung pendapat penyatuan materi dengan bentuk (dalam seluruh wujud aktual). Dan kami membuktikan bahwa hal ini kebenarannya tidak bisa diragukan lagi. Hal ini ditunjukkan dalam buku al-Asfar al-Arba'ah.

Premis 2; Identitas Sesuatu tidak Tergantung oleh Materi Khususnya

Individuasi suatu hal merupakan pernyataan cara atau mode khusus wujud hal tersebut, apakah itu merupakan mode wujud material atau mode khusus yang terpisah dari materi. Yang disebut dengan "aksiden-aksiden yang mengindividuasi" adalah tanda-tanda dan "hal berada/terjadi bersama" yang

mesti dari wujud individual. Aksiden-aksiden ini tidak termasuk penyusun-penyusun esensial dari hal tersebut. Aksiden-aksiden ini dapat mengubah dari satu jenis partikular ke jenis yang lain, sedangkan suatu hal individual mempertahankan identitas konkret dan kediriannya.[122] Ini dapat dilihat dari kasus (suatu individu khusus) Zaid, sebagai contoh. Zaid berubah dalam posisi, kuantitas, kualitas dan lokasi dalam waktu dan ruang — dan tapi Zaid masih tetap Zaid seperti semula.

Premis 3; Wujud Tetap Tunggal Walaupun Melalui Tahap-tahap Transformasi, dan Level-level yang Tinggi Meliputi yang Lebih Rendah.

Wujud individual adalah sedemikian hingga ia dapat berubah dalam kekuatan dan intensitas. Dan kedirian substansial (dari individual) merupakan suatu aspek (wujud) yang ditransformasikan terus-menerus dan diperkuat dalam kesubstansialan melalui gerak terus-menerus dengan sifat ketunggalan kontinyu. Dan bahwa sesuatu yang satu dalam keterus-menerusan pasti satu pula dalam hal wujud dan individuasi.

Sebagaimana karena pernyataan para filsof Peripatetis bahwa setiap batas dan derajat intensitas dan kelemahan (dari suatu sifat wujud di dalam suatu kategori tertentu) adalah spesies lain (dari sifat itu); walaupun ini benar, ini hanyalah pada kondisi bahwa batas itu ada dalam aktualitas, dan bukan batas-batas (yang hanya konseptual) yang dihipotesakan selama perubahan dalam intensitas tersebut. Karena, ini (yakni batas-batas hipotetis ini) tidak ada dalam aktualitas, sebab (sekiranya ia ada dalam aktualitas) ini akan mengimplikasikan

kemunculan aktual jumlah spesies yang tidak terhingga (dari sifat tersebut) di antara dua batas (dari suatu perubahan partikular — dan ketakhinggaan aktual seperti itu diketahui mustahil).[123] Namun, apa yang ada dalam aktualitas adalah hal individual antara batas-batas hipotetis dalam setiap jalan atau perubahan, apakah (perubahan) itu adalah dalam substansi, kualitas, atau (kategori) yang lain.

Sekarang apa yang menunjukkan ini dan menjaganya dari keraguan adalah bahwa wujud merupakan asal, sumber awal eksistensi, dan bahwa kuiditas mengikuti dirinya dengan jalan sebagaimana bayangan mengikuti individual tertentu. Bahwa yang satu secara kontinyu (melalui suatu perubahan tertentu) hanya mempunyai satu wujud, sepanjang batas-batas yang dihipotetiskan (yang ia melewatinya). Dan kapan saja wujud itu satu, kuiditas juga satu, tidak banyak. Namun jika wujud berakhir pada suatu batas dan berhenti di sana, maka ia dikhususkan (atau ditentukan) oleh kuiditas yang mengikuti dari batas tersebut.

Secara umum, bila wujud menjadi semakin kuat dan semakin intens, maka makin sempurna ia dalam hakikatnya, dan makin komprehensif secara lengkap dalam seluruh hal dan kuiditas-kuiditas, dan semakin (mampu) ia dalam aktifitas-aktifitas dan efek-efeknya. Apakah engkau tidak melihat bagaimana jiwa binatang, karena ia lebih kuat dalam wujud dibandingkan dengan jiwa tumbuhan atau bentuk-bentuk unsuriyah (dari senyawa-senyawa mineral), mampu untuk melaksanakan aktifitas tumbuhan-tumbuhan, mineral-mineral, elemen-elemen, dan juga aktifitas-aktifitas tambahan lain? Atau bahwa jiwa manusia melakukan seluruh aktifitas jiwa binatang, dan terle-

bih lagi manusia mempunyai akal?[124] Dan bahwa Intelek membuat Segala (atau "semua hal") dengan originasi (kebermulaan), ketika selanjutnya Pencipta menuangkan pada Segala apa yang Ia inginkan.[125]

Premis 4;
Jiwa —sebagaimana Tuhan— Menjadi Asal-muasal Bentuk-bentuk Wujud dengan Niat Murni, Tanpa Ketersiapan Material.

Bentuk-bentuk, "bangunan-bangunan" dan struktur-struktur yang diperpanjang dapat muncul melalui aktivitas pembuat, karena kesiapan materi-materi khusus dan hubungannya dengan kondisi-kondisi reseptif tertentu. Tapi bentuk-bentuk ini mungkin muncul dengan penciptaan[126] sesaat secara sederhana melalui konsepsi-konsepsi dan arah-arah pembentukan dari sang pembuat tanpa asosiasi dengan wadah (material) dan lokasi serta kesiapannya. Wujud bola-bola langit adalah seperti itu, melewati konsepsi (Tuhan secara langsung) dari prinsip-prinsip dan arah-arah pembentukan mereka dan melalui IlmuNya dari urutan yang paling sempurna, tanpa didahului oleh reseptivitas atau kesiapan (material) apa pun.

Suatu contoh lain dari jenis (penciptaan) ini adalah bentuk-bentuk imaginal yang muncul melalui kehendak atau kemauan, melalui kekuatan imaginal yang terpisah dari alam material ini. Bentuk-bentuk ini tidak berada pada otak (material), tidak juga berada pada tubuh-tubuh langit, sebagaimana anggapan beberapa orang, tidak juga di dunia bayangan-bayangan khayaliyah yang berada terpisah dari jiwa. Yang benar adalah; mereka ada melalui jiwa dan berada dalam domain

jiwa.[127]

Walaupun sekarang wujud dari bentuk-bentuk ini lemah, mereka bisa menjadi partikular-partikular konkrit yang ada dengan wujud yang bahkan lebih kuat daripada wujud bentuk-bentuk material. Karena bukanlah merupakan syarat dari kemunculan sesuatu dalam sesuatu yang lain bahwa sesuatu yang pertama ada (secara material) dan menjelma kembali dalam yang kedua.[128] Bentuk-bentuk dari seluruh hal yang ada, sebagai contoh, muncul dalam HakikatNya —Yang Maha Tinggi— dan ada di dalamNya tanpa terjelmakan (secara material) di dalamNya. Sesungguhnya, kemunculannya di dalam Pembuatnya lebih intens dibandingkan dengan kemunculannya dalam wadah (material yang sirna).

Ibn Arabi[129] mengatakan: "Tiap manusia menciptakan dengan imaginasinya hal-hal yang tidak mempunyai wujud di luar tempat niatnya tersebut... Tapi niatnya terus melindungi keberadaan mereka tanpa perlu melakukan aksi perlindungan khusus yang membuat ia lelah; kapan saja lalai tiba-tiba menyerangnya, namun, apa yang telah ia ciptakan akan lenyap".[130]

Premis 5;
Kekuatan Imaginal Jiwa Adalah Suatu Substansi yang Secara Hakiki Terpisah dari Tubuh

Kekuatan imaginal manusia adalah substansi yang wujudnya terpisah dari tubuh inderawiah secara aktual maupun secara esensial. Kekuatan ini tetap ada walaupun kerangka tubuh inderawiah rusak. Tubuh tidak sehat ataupun kematian (tubuh material ini) tidak memasuki hakikat kekuatan imagi-

nal maupun daya persepsi kekuatan imaginal ini. Tapi pada saat mati, rasa sakit dan derita kematian (tetap) bisa mencapai kekuatan imaginal ini, (sehingga bisa dirasakan). Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa kekuatan imaginal "tenggelam" di dalam tubuh material ini. Setelah mati kekuatan ini (yakni kekuatan imaginal) akan melihat hakikatnya sebagai seseorang yang mempunyai bentuk dan dimensi dari bentuk yang ia miliki di dunia ini; dan tubuh (imaginal) ini dapat dilihat sebagai mati dan dikuburkan.

Premis 6;
Persepsi Jiwa Secara Hakiki Ada di Dunianya Sendiri, dan Hanya Terhubung Secara Aksidental dengan Bentuk-bentuk Fisik.

Dalam realitas sebenarnya, semua yang ditangkap dan dipersepsi oleh manusia —baik yang melalui inteleksi ataupun sensasi, dan baik dalam alam ini atau di alam lain— bukanlah merupakan sesuatu yang terpisah dari hakikatnya dan bukanlah merupakan sesuatu yang berbeda dari kediriannya (yakni, wujud individual dan substansinya). Apa yang dilihat manusia secara hakiki hanya berada dalam hakikat dirinya, bukan dalam sesuatu yang lain. Telah ditunjukkan bahwa apa yang pada hakikatnya dilihat dari langit dan bumi, dan benda-benda lain bukanlah bentuk-bentuk yang ada secara eksternal dalam unsur penyusun materialnya yang ada dalam dimensi dunia ini. Karena tidak membutuhkan relasi dengan dunia material eksternal, maka dalam keadaan telah mati secara material tidak ada apa pun yang menghalangi jiwa dari mempersepsi apa saja yang ia persepsi. Dan sekali lagi, persepsi jiwa ini ti-

dak memerlukan asosiasi apapun dengan materi eksternal.[131]

Premis 7; Keadaan-keadaan Jiwa Dapat Langsung Mempengaruhi Tubuh.

Konsepsi, kebiasaan dan kecenderungan alami jiwa dapat menghasilkan efek eksternal secara langsung. Ini sering terjadi; seseorang yang marah wajahnya menjadi merah, detak jantung tidak teratur atau bahkan bisa mati, jika kemarahannya terlalu kuat.[132]

Prinsip — 2b;
Tentang Keadaan Sebenarnya "Dunia Lain" Jiwa

a. Yang akan kembali pada Hari Kembali adalah manusia (individual) yang berindera dan dapat merasakan, yang tersusun dari perlawanan dan percampuran antara bagian-bagian dan organ-organ yang dibangun dari penyusun-penyusun material. Tapi pada setiap saat seluruh bagian, organ, substansi dan aksiden manusia itu —juga hati dan otaknya— tetap mengalami perubahan. Ini khususnya benar untuk ruh "bukhariy" manusia tersebut, yang merupakan tubuh natural yang terdekat dengan hakikat (ruhaniah)-nya dan yang merupakan derajat tertinggi jiwanya dalam dunia (material) ini, penopang dari hakikatnya. Dia bersemayam di atas 'Arsy (QS 7;54,dll) yang merupakan bukti kekuatanNya.[133] Demikianlah, bagian dari tubuh ini juga terus-menerus berubah dan bertransformasi, sirna dan mengada.

   Titik yang menentukan dalam yang tetap tinggal dari tubuh partikular ini (padahal penyusun-penyusun mate-

rialnya berubah terus) adalah ketunggalan jiwa. Selama (individu partikular) jiwa Zaid tetap jiwa ini, tubuhnya juga tubuh (partikular yang sama) ini, karena jiwa dari sesuatu adalah kesempurnaan realitasnya dan kesempurnaan kediriannya (atau kesempurnaan "substansi individual"-nya). Inilah kenapa dikatakan bahwa anak ini adalah seseorang yang akan tumbuh menjadi tua, atau orang tua ini dulunya adalah seorang anak, walaupun dengan usia ia telah kehilangan seluruh bagian-bagian dan organ-organ (material khusus) yang ia punyai waktu ia kecil. Seseorang dapat mengatakan bahwa jari seorang tua adalah jari (yang sama) yang ia miliki pada waktu kecil, walaupun dalam dirinya sendiri jari waktu ia kecil telah lenyap baik dalam bentuknya maupun dalam materinya, sehingga tidak ada yang tersisa darinya sebagai suatu tubuh partikular: yang tersisa adalah jari dari manusia ini karena kontinuitas/ persistensi jiwanya. Oleh karena itu (tubuh yang sekarang) ini tepat "sama" dengan (tubuh yang lebih dulu) itu dalam sudut pandang ini (yakni, dalam hubungannya dengan jiwa yang sama), sedangkan di sisi lain (yakni, sebagai materi) dua tubuh itu sama sekali tidak sama. Dan kedua aspek ini benar tanpa terjadi kontradiksi satu sama lain.

Karena itu manusia individu yang kembali setelah mati adalah benar-benar manusia yang sama ini (yang hidup sekarang). Ini tidak dipengaruhi oleh fakta bahwa tubuh material ini lenyap, sirna, fana, dan tersusun atas kualitas-kualitas (empat elemen) yang berlawanan — sedangkan tubuh di dunia lain, untuk penghuni Surga, bercaha-

ya, kekal, suci, hidup secara hakiki, dan tidak pernah rusak, mati, sakit; dan tubuh dari orang kafir (di dunia lain) mungkin mempunyai gigi geraham sebesar gunung, atau mungkin berbentuk anjing, babi, atau sesuatu yang lain yang meleleh dalam api (neraka) Allah yang dinyalakan, yang (naik) sampai ke hati (QS 104; 6-7).[134] Maka kulit-kulit dan organ-organ mereka akan diganti, sebagaimana FirmanNya: Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Kami, kelak Kami masukkan mereka ke dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain, supaya mereka merasakan azab. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS 4; 56). Juga telah diriwayatkan bahwa "[orang yang terkutuk] dipaksa untuk memanjat suatu jalan yang curam di Neraka untuk tujuh puluh tahun. Setiap kali tangannya menyentuh (gunung yang menyala) ini tangannya akan mencair, dan ketika ia mengangkatnya, tangannya akan kembali; dan kakinya juga seperti ini: ketika ia menurunkannya ia akan mencair dan ketika ia mengangkatnya ia akan muncul lagi".

Maka harus diketahui bahwa tubuh (psikis) ini yang akan dihidupkan kembali dalam Kebangkitan, walaupun bukan tubuh ini sehubungan dengan materinya. Ini menurut premis dasar pertama dan kedua; yakni, bahwa sesuatu adalah disebabkan oleh bentuknya, bukan materinya; dan bahwa eksistensinya yang dilanjutkan dalam individualitas khususnya tidak menghapuskan perubahan sifat-sifat aksidentalnya dan kesangat-materiannya, sejauh materi

dibedakan oleh aksiden-aksiden tersebut.

b. Dari apa pun yang disaksikan dan dilihat langsung oleh manusia di dunia lain —apakah itu merupakan karunia-karunia Surga, seperti bidadari, istana, taman, pohon, dan sungai-sungai, atau jenis-jenis yang sebaliknya (yakni) hukuman di Neraka— tidak ada satu pun yang di luar hakikat jiwa dan tidak ada satu pun yang terpisah dari keberadaan jiwa. Sesuai dengan premis dasar keempat, bentuk-bentuk ini di dalam jiwa lebih substansial, lebih mapan, dan lebih permanen dalam realitasnya dibandingkan dengan bentuk-bentuk material, yang senantiasa berubah dan diregenerasi.

c. Tidak seharusnya ada yang bertanya tentang tempat dan posisi dari bentuk-bentuk ini, apakah mereka di dalam dunia ini atau di luarnya, atau apakah mereka di atas batas-batas alam semesta (material), antara lapisan-lapisan langit, ataupun di dalam batas-batas dari lapisan-lapisan langit itu sendiri. Karena Anda telah mempelajari bahwa hal-hal ini adalah modalitas wujud yang lain,[135] yang tidak mempunyai hubungan dengan alam (fisik) ini sehubungan dengan tempat ataupun pembentangan. Sebagaimana telah diriwayatkan dalam hadits bahwa "bumi Surga adalah "Alas" dan atapnya adalah "Arsyi" Ar-Rahman (Tuhan)", ini tidak menunjukkan kepada bentangan spasial yang mempunyai arah-arah dalam dunia ini dan terletak di antara dunia ini dan lapisan terluar dari bintang-bintang tertentu. Namun, maksudnya adalah apa yang sesuai dengan level makna batin dan aspek yang tersembunyi dari hal-hal ini, karena Surga adalah

dalam aspek yang tersembunyi yang tidak terlihat dari langit-langit ini. Mirip dengan itu adalah riwayat bahwa: "Surga ada dalam langit ketujuh dan Neraka adalah dalam bumi yang terdalam." Ini juga menunjukkan kepada apa yang ada di belakang hijab-hijab dunia (material) ini. Oleh karena itu, sesuai dengan premis dasar kelima, relung dari dunia lain adalah abadi dan kekal; keberkahannya tidak lenyap, dan buah-buahnya tidak pernah selesai atau terlarang.

d. Setiap hal yang diinginkan dan diharapkan manusia ada di sana. Sesungguhnya konsepsi sederhana atas sesuatu adalah benar-benar sama dengan kehadirannya. Dan kenikmatan-kenikmatan dan keberkahan-keberkahan (di dalam dunia itu) hanya berhubungan dengan keinginan-keinginan (dari orang yang diberkati). Ini sesuai dengan prinsip dasar keenam.

e. Mataair dari semua yang dicapai manusia dan yang dengannya manusia dibalas di dunia lain —apakah itu baik ataupun buruk, Surga atau Neraka— adalah dalam hakikatnya sendiri, dalam hal-hal seperti niatnya, pemikirannya, kepercayaannya, dan perangai wataknya. Sebab hal-hal itu bukanlah sesuatu yang terpisah dari keberadaan manusia dan letaknya, sesuai dengan prinsip dasar ketujuh.

f. Individu-individu manusia tertentu bisa sedemikian sempurna dalam hakikat sehingga mereka menjadi bagian di antara malaikat *al-muqorrobun* (QS 4: 172; dll), yang tidak memperhatikan sesuatu selain Ia — bahkan tidak pula memperhatikan kenikmatan-kenikmatan dan berba-

gai jenis karunia di Surga.[136] Ini sesuai dengan premis dasar ketiga.

Kholaqol insan. 'Allamahul bayan (QS 55;3-4)

Prinsip - 3b;
Tentang Aspek-aspek dari Perbedaan antara Tubuh-tubuh di Dunia Ini dan Tubuh di Dunia Lain Sehubungan dengan Cara (Mode) Wujud Jasmaniah

Aspek-aspek ini (perbedaan dalam cara wujud antara "tubuh-tubuh" di dunia ini dan dunia yang akan datang) adalah sebagai berikut.

a. Di antaranya adalah kenyataan bahwa setiap tubuh di dunia lain mempunyai ruh (kehidupan), dan sesungguhnya mereka hidup dengan kesangathakikatannya; seseorang bahkan tidak dapat menemukan suatu tubuh yang tidak mempunyai kehidupan. Ini berbeda dengan dunia ini, di mana terdapat banyak tubuh-tubuh yang tidak mempunyai kehidupan dan kesadaran — dan walaupun di dalam tubuh-tubuh yang mempunyai kehidupan, kehidupannya adalah sesuatu yang muncul padanya secara aksidental dan ditambahkan kepadanya.

b. Perbedaan lain adalah bahwa tubuh-tubuh dalam dunia ini bersifat menerima jiwa-jiwanya dengan kesiapan (material)nya, sedangkan jiwa-jiwa di dunia yang akan datang membuat tubuh-tubuh mereka sendiri, dengan penegasan langsung. Di sini, tubuh-tubuh dan materi-materi secara bertahap naik, sesuai dengan keadaan-keadaan kesiapan dan transformasi-transformasi, hingga mereka mencapai derajat-derajat jiwa. Tapi di dunia

yang akan datang, perintah (penciptaan dan kehidupan) turun dari jiwa-jiwa kepada tubuh-tubuh.

c. Aspek lain adalah di sini potensialitas mendahului aktualitas dalam waktu, sedangkan aktualitas mendahului potensialitas dalam hakikatnya. Sedang di sana, potensialitas mendahului aktualitas baik dalam hakikat maupun dalam wujud.

d. Di sini aktualitas lebih diutamakan dibandingkan potensialitas, karena aktualitas adalah akhir (atau sebab final) potensialitas. Tapi di sana potensialitas lebih diutamakan ketimbang aktualitas, karena potensialitas yang secara aktual membuat aktualitas.

e. Perbedaan lain adalah tubuh-tubuh dan obyek-obyek dari dunia yang akan datang adalah tidak terhingga, sesuai dengan jumlah konsepsi dan persepsi jiwa. Karena bukti-bukti keterbatasan dimensi-dimensi (fisik) tidak berlaku bagi dunia yang akan datang, tapi hanya dalam daerah perbatasan dan dimensi-dimensi hal yang material. (Walaupun jumlah "tubuh-tubuh" di dunia lain itu tidak terbatas), tidak terdapat keadaan yang berdesak-desakan dan interferensi antara hal-hal di dunia yang akan datang tersebut. Dan tidak ada sesuatu di sana yang ada di dalam suatu arah " di dalam" atau "di luar" dari hal yang lain.

Sesungguhnya setiap manusia, yang diberkahi ataupun yang terkutuk, mempunyai alamnya sendiri yang lengkap dan bebas, lebih tak terukur (karena sangat besar) dibandingkan dengan dunia ini dan diatur tanpa mempertimbangkan arena alam (*psikis individual*) orang lain. (Sebagai

contoh), tiap orang yang diberkati dapat mempunyai seluruh tanah dan benda-benda yang ia inginkan, dari seluas apa pun yang ia inginkan. Ini adalah arti dari yang diungkapkan olah Abu Yazid al-Bastami bahwa "Walaupun Arsyi dan seluruh yang dikandungNya memasuki satu penjuru hati Abu Yazid, dia (bahkan) tak akan melihatNya".[137]

f. Perbedaan lain adalah bahwa tubuh-tubuh di dunia yang akan datang dan seluruh hal-hal yang mengagumkan di dunia tersebut, termasuk taman-taman, sungai-sungai, ruang-ruang, rumah-rumah, istana-istana, istri-istri yang suci (QS 2; 25),[138] bidadari-bidadari, dan seluruh pelayan, pembantu, budak dan seluruh pengiring penghuni Surga — seluruhnya ada melalui satu wujud, yakni wujud dari tiap orang yang diberkati tersebut. Ini karena setiap mereka meliputi hal-hal ini sebagai penguat dari-Nya (QS 2;87) dan sebagai hidangan bagimu dari (Tuhan) Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (*Nuzulan min ghofurir-rohimi*)(QS 41;32).[139]

Keadaan dari manusia yang disiksa di Neraka, sehubungan dengan nyala-nyala, rantai-rantai, belenggu-belenggu, ular-ular, dan lain-lain yang terjadi padanya, tidak tepat sama dengan ini. Karena mereka, sebaliknya, diliputi dan dikelilingi oleh hukuman-hukuman, sebagaimana FirmanNya: Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka (*Inna a'tadnaa lizh-zholimina naron ahatho bihim surodiquhaa*) (QS 18;29). Dan sesungguhnya Jahanam benar-benar meliputi orang-orang yang kafir (*Wa*

inna jahannama lamuhithotun bil kafirin) (QS 18; 54).

Sesungguhnya dalam ini, benar-benar menjadi peringatan bagi kaum yang menyembah (Tuhan) (QS 21;106).

Kholaqol insan. 'Allamahul bayan (QS 55; 3-4).

Prinsip — 4b;
Tentang Menolak Keraguan Orang-orang yang Membantah Kebangkitan dan Menolak Kebangkitan Kembali Tubuh

(Keraguan) ini (mengandung) bantahan-bantahan berikut ini;

a. Bantahan Pertama adalah mencari lokasi dan arah Surga dan Neraka, seolah dunia lain itu ada di suatu arah atau suatu tempat di dunia ini. (Dugaan itu) akan meniscayakan hasrat memasuki (ke dalam tubuh-tubuh di dunia ini) atau akan meniscayakan suatu ruang hampa (di suatu tempat dalam kosmos), dan pandangan semacam ini benar-benar tidak berdasar, sebagaimana yang pernah kita tunjukkan.[140] Ini karena dunia lain itu adalah suatu dunia yang lengkap dalam dirinya sendiri. Dalam kasus apapun, pertanyaan seperti ke "mana" totalitas dunia ini dilokasikan tidak mempunyai arti, karena tidak ada apa pun di atas bagian teratasnya dan tidak ada apa pun di bawah bagian terbawahnya. Sesungguhnya, keseluruhan (alam) tidak mempunyai "bagian teratas" atau "bagian terbawah" — sehingga seseorang hanya dapat mencari untuk tempat (relatif) bagian-bagian dari satu alam, tidak untuk lokasi totalitasnya. Dan kita telah mengatakan bahwa dunia lain itu adalah suatu alam

yang lengkap.

Kenyataannya, baik Surga maupun Neraka adalah alam-alam yang lengkap dan bebas. Sesungguhnya, setiap manusia yang diberkahi adalah satu alam yang lengkap, sebagaimana yang telah kita bahas. Bagaimana (bisa tidak seperti ini)? Karena jika dunia ini dan dunia lain tidak dua alam yang lengkap (dan berbeda), maka Tuhan —Yang Maha Tinggi— bukanlah Tuhan seru sekalian alam (QS1;2).[141]

Lebih lanjut, dunia lain adalah suatu cara wujud yang abadi[142] yang di dalamnya tidak ada kematian tidak pula sesuatu lenyap atau mati. Ini adalah suatu kediaman kedekatan kepada Tuhan, yang di dalamnya manusia berbicara dengan Tuhan dan di dalamnya wajah-wajah bercahaya, menghadap kepada Tuhannya (QS 75; 22-23). Tapi dunia ini lenyap dan sirna, dihalau dari daerah Kesucian. Diriwayatkan dalam sebuah hadits bahwa "dunia ini terkutuk; seluruh hal yang ada di dalamnya terkutuk dan terserang wabah..."[143] Beda sifat-sifat yang mesti (antara dunia ini dan yang akan datang) adalah tanda dari perbedaan-perbedaan determinatif (dalam modalitas-modalitas wujud) mereka. Tuhan —Yang Maha Tinggi— berfirman: ".. dan menciptakan kamu kelak (di akhirat) dalam keadaan yang tidak kamu ketahui". (QS 56; 61). Dan (diriwayatkan dari Nabi) oleh (ahli Hadits terkenal) Ibn Abbas —*rohmatullohi 'alaihi*— bahwa "tidak ada apa pun di dunia ini dari apa yang ada di Surga kecuali hanya nama-nama".[144]

Karena cara wujud dunia lain adalah sangat lain dari

cara wujud dunia ini, sebagaimana yang telah Anda pelajari: dunia ini dan dunia lain berbeda dalam kesangatsubstansialan wujud keduanya. Jika dunia lain adalah dari substansi yang sama dengan dunia ini, maka tidak akan mungkin dunia ini hancur dan sirna kapan pun. Dan jika berbicara "dunia lain" dirujukkan kepada reinkarnasi (dalam tubuh-tubuh di dunia ini), maka "Kebangkitan" hanya merupakan sebuah ekspresi untuk rekonstruksi (tubuh-tubuh dalam) dunia ini setelah kehancurannya. Tapi konsensus seluruh ummat beragama adalah disepakati bahwa dunia ini akan sirna dan lenyap, dan bahwa setelah itu ia tidak akan pernah dibangun lagi.[145]

b. Bantahan Kedua adalah percaya bahwa Kebangkitan, jika ia benar, akan secara mesti mengimplikasikan reinkarnasi (dalam tubuh-tubuh bumi). Umumnya, dikatakan (oleh teolog literalis) bahwa reinkarnasi semacam ini adalah jenis yang dibolehkan oleh Hukum agama dan biasanya disebut dengan "kebangkitan (kembali)". Tapi mereka tidak mempertimbangkan benar-benar bahwa sesuatu yang pada hakikatnya mustahil adalah sedemikian hingga ia tidak akan menjadi "mungkin" hanya melalui ijin dari pensyari'at agama, atau dengan mengubah namanya. Karena kemustahilan reinkarnasi (dalam arti literalnya) adalah sesuatu yang telah dibuktikan secara demonstratif.

c. Bantahan Ketiga, kebangkitan kembali tubuh akan mengimplikasikan kembalinya sesuatu yang telah tiada. Tapi sebagaimana yang telah Anda pelajari bahwa ini tidak

mesti (dalam kasus tubuh psikis). Jawaban (terhadap bantahan ini) yang umum adalah bahwa materi (yang spesifik bagi tubuh ini) dan anggota-anggotanya yang orisinil tetap ada (hingga disusun kembali pada Kebangkitan). Tapi ini salah, karena materi (dalam dirinya sendiri) adalah tidak pasti secara absolut, sedangkan realitas hakiki setiap hal adalah individuasi konkretnya melalui bentuknya, bukan materinya, sebagaimana telah disebutkan (pada premis dasar 1 dan 2).

d. Bantahan Keempat, adalah bahwa jika kembali (dalam tubuh yang dibangkitkan) bukan untuk suatu tujuan, maka itu tidak menunjukkan apa pun (sia-sia); tapi ini tidak sesuai dengan Yang Maha Bijak. Tapi jika tujuan ini (untuk mencapai sesuatu) untuk DiriNya Sendiri, ini merupakan suatu cacat (dalam Kesempurnaan dan KecukupanNya Pada DiriNya Sendiri), maka Dia Sendiri mesti di atas hal seperti itu. Tapi jika tujuan (Kebangkitan Kembali) adalah kebaikan untuk manusia, maka harus ada untuk tujuan memberi mereka siksaan —yang tidak layak bagiNya— atau untuk memberikan kenikmatan pada mereka. Tapi, kenikmatan, dan khususnya kenikmatan-kenikmatan inderawiah, hanya ada dalam hilangnya rasa sakit, sebagaimana yang ditunjukkan dalam buku para filosof dan dokter.[149] Maka (anggapan) ini akan memestikan bahwa Dia harus memberikan manusia sakit terlebih dahulu (pada saat mati), hanya untuk membawanya (melalui kebangkitan kembali tubuh) menuju beberapa kenikmatan inderawiah. Tapi apakah ini benar-benar layak bagi Yang Maha Bijak? (Ini menjadi) seperti

seseorang yang memotong sebuah organ dan kemudian memberikan salep dan obat kepada luka itu agar merasakan kenikmatan.

Ada yang menjawab *musykilah* ini dengan mengatakan: Tuhan tidak akan ditanya tentang apa yang Ia lakukan (QS 21; 23). Tidak ada seorang pun, kata mereka, yang mempunyai hak untuk mempertanyakan apa yang dilakukan oleh seorang raja terhadap milik-miliknya. Namun jawaban yang benar (terhadap masalah ini), dalam suatu cara yang benar-benar memecahkannya, adalah sesuatu yang telah dibangun di dalam diskusi-diskusi (filosofis) tentang sebab-sebab final; yakni, bahwa setiap aksi dan gerak mempunyai akhir yang hakiki baginya, dan bahwa tiap aksi secara intrinsik mempunyai ganjaran (atau balasan) yang esensial. Oleh karena itu (sesuai dengan riwayat Hadits): "Manusia akan dibalas sesuai dengan niat-niat mereka, sebagai balasan atas apa yang selalu mereka kerjakan." (QS 9; 82).[150]

(Kelompok teolog dogmatik ini mungkin membantah bahwa prinsip filosofis ini hanya berlaku bagi dunia ini, dan tidak berlaku bagi dunia berikutnya.) Namun Tuhan dari dunia ini dan dunia lain Satu; Dia tak bersekutu (QS 6; 163). Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat pergantian bagi sunnah Allah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi sunnah Allah itu. (QS 35; 43). Aktifitas khususNya bukanlah apa pun kecuali RahmatNya, Runtutan KaruniaNya (dari struktur *intellegible* Wujud), dan JaminanNya bahwa tiap hal akan menerima akibat mereka.[151] Dan bahwa balasan-balasan

dan siksa-siksa hanyalah merupakan hasil-hasil dan buah-buah dari berbuat hal yang baik dan hal yang buruk. Kenikmatan dan karunia di dunia berikutnya itu, namun, apakah itu inderawiah ataupun intelektual murni, tidak seperti kenikmatan-kenikmatan di dunia ini, yang merupakan hal-hal yang salah dan berlalu, ... (*kasarobin biqi'atin tahsabuhu azh-zhom`anu maa`*) laksana fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang-orang yang dahaga..(QS 24;39). Tapi, kenikmatan di dunia yang akan datang itu adalah kenikmatan hakiki, yang mencapai kesangat-substansian jiwa, sebagaimana yang telah Anda pelajari.[152]

e. Bantahan Kelima (dengan tetap mengasumsikan kebangkitan kembali tubuh unsuriah kebumian), adalah bahwa jika seorang manusia partikular harus dalam keseluruhannya menjadi makanan manusia lain,[153] maka hanya satu dari dua manusia tersebut yang dapat dibangkitkan kembali. Sebagai contoh, jika pemakan adalah orang kafir dan manusia yang dimakan adalah orang yang benar-benar beriman, maka (kebangkitan kembali dari hanya satu tubuh) akan memastikan apakah hukuman bagi orang yang benar-benar beriman ataupun kebahagiaan abadi orang kafir. Atau jika yang memakan adalah seorang kafir yang dihukum, dan yang dimakan adalah manusia yang benar-benar beriman yang diberi ganjaran dengan kenikmatan, sedangkan keduanya adalah dalam tubuh yang tunggal.

Jawaban yang benar untuk ini (berdasar realitas sebenarnya dari "dunia lain" jiwa) dapat diketahui dengan

mengingat apa yang telah kita jelaskan di atas (dalam premis bahwa "tubuh-tubuh" di dunia lain adalah bentuk-bentuk yang diciptakan oleh jiwa dalam modalitas wujudnya sendiri". Beberapa orang (seperti para teolog yang disebutkan dalam bagian ini) telah menulis hal yang sangat aneh tentang subyek ini. Mereka (seperti orang yang), walaupun dewasa, kekurangan kapasitas untuk pandangan dan persepsi batin melalui Cahaya iman yang benar, seharusnya dilarang untuk menyibukkan diri sendiri dengan hal-hal seperti ini. (Karena ini bisa mengacaukan mereka) dari penerimaan sederhana yang tak kritis atas pemberi Hukum agama dan kepuasan dengan "agama wanita tua": — suatu keadaan yang benar-benar mengandung sejenis keselamatan.[154]

f. Bantahan Keenam adalah bahwa tubuh dari dunia jangkauannya terbatas, terukur dalam mil-mil atau parsang-parsang, sedangkan jumlah dari jiwa-jiwa tidak terbatas. Maka tubuh bumi tidak akan cukup untuk mengandung jumlah tak terhingga dari tubuh-tubuh (yang dibangkitkan kembali). Jawaban dari bantahan ini adalah apa yang telah Anda pelajari dari premis-premis dasar (di dalam premis bahwa "tubuh-tubuh" dari dunia lain adalah bentuk-bentuk yang diciptakan dari jiwa dalam cara wujudnya sendiri).

   (Yang lain telah menjawab kepada bantahan ini), setelah memberi apa yang telah disebutkan, (dengan mengatakan) bahwa materi prima (utama) adalah secara sederhana suatu kekuatan reseptif, tanpa perpanjangan apa pun dalam hakikatnya, dan karena itu mampu mengalami pem-

bagian dan perpanjangan yang berjumlah tak hingga, sedikitnya jika ini muncul dalam urutan/ suksesi (temporal). Dan (ini mungkin, menurut mereka, karena) waktu di dunia yang akan datang tidak seperti waktu di dunia ini, karena di sana sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun (QS 70; 4) sesuai dengan hari-hari di dunia ini. Tapi dunia ini sama sekali tidak dibangkitkan lagi dalam cara (korporeal kasarnya). Karena hal satu-satunya yang secara aktual dibangkitkan lagi adalah bentuk dunia ini. *Wa idza al-arhu muddat. Wa alqot ma fiha watakhollat. Wa adzinat lirobbiha wahuqqot* (dan apabila bumi diratakan, dan dilemparkan apa yang ada di dalamnya dan menjadi kosong, dan patuh kepada Tuhannya, dan sudah semestinya bumi itu patuh) (QS 84; 3-5), maka ia mungkin mengandung semua tubuh. Ini adalah seperti yang Ia —Yang Maha Tinggi— tunjukkan dalam FirmanNya: *Qul innal awwalina wal akhirin, lamajmu'una ila miqoti yaumin ma'lum.* (Katakanlah: "Sesungguhnya orang-orang yang dahulu dan orang-orang yang terkemudian, benar-benar akan dikumpulkan di waktu tertentu pada hari yang dikenal") (QS 56; 49-50), sebagai jawaban atas mereka yang bertanya, *Wa kanu yaquluna aidza mitna wa kunna turoban wa 'izhoman ainna lamab'utsun, awa abaunal awwalun* (Dan mereka selalu mengatakan: "Apakah apabila kami mati dan menjadi tanah dan tulang-belulang, apakah sesungguhnya kami benar-benar akan dibangkitkan kembali? Apakah bapak-bapak kami yang terdahulu (dibangkitkan pula)?)" (QS 56; 47-48).

g. Bantahan Ketujuh adalah bahwa telah diketahui dari

Kitab dan Hadits bahwa Surga dan Neraka telah diciptakan sekarang. Namun karena keduanya sifatnya jasmaniah (sesuai dengan pandangan literal yang naif ini), ini akan memastikan interpenetrasi tubuh-tubuh (dalam tempat yang sama) atau suatu penolakan bahwa lapisan terluar benar-benar secara aktual membatasi alam.[155] Jawaban ini telah diberikan sebelumnya (pada bagian 2-a, 3-e dan 4-a di atas), dan bisa dimengerti dari (fakta) bahwa Surga dan Neraka terdapat di balik hijab-hijab langit dan bumi (material) ini.

Dan bagi mereka yang tidak memasuki rumah melewati pintunya (QS 2;189),[156] terkadang menjawab bantahan ini dengan membantah bahwa Surga dan Neraka telah diciptakan; kadang-kadang (dengan mengatakan) bahwa langit-langit akan robek terbuka cukup untuk mengandung mereka (dalam kosmos fisik ini); dan terkadang dengan menerima kemungkinan interpenetrasi antartubuh. Akan lebih baik jika orang seperti ini hanya menerima ketakberkapasitasan mereka dan memuaskan diri mereka dengan penerimaan tak kritis (dari hal yang tertulis dalam Kitab), dan mengatakan "Kami tidak mengetahui" (QS 72;10); Tuhan dan NabiNya lebih mengetahui (QS 3; 36, dll).

Prinsip — 5b;
Tentang Apa yang Tetap Ada (Survive) (di Dunia Lain Tersebut) dari Bagian Manusia, dan Pernyataan (Hadits) tentang "Azab Kubur"[157]

Ketahuilah bahwa ketika ruh telah berpisah dari tubuh

unsuriah, masih terdapat di dalamnya sesuatu yang mempunyai wujud yang lemah; dalam riwayat Hadits, ini disebut "akar dari ekor".[158] Terdapat berbagai penafsiran mengenai maknanya. Maka, telah dikatakan (oleh beberapa teolog) bahwa ini adalah bagian orisinil tubuh.[159] Dan telah dikatakan (oleh filsof tertentu) bahwa itu adalah intelek material atau secara sederhana materi prima.[160] Abu Hamid al-Ghazali mengatakan bahwa itu hanyalah jiwa, dan dunia lain muncul dari ini.[161] Teolog Abu Yazid al-Waqwaqi mengatakan bahwa itu adalah "atom" yang tetap survive di dunia ini.[162] Dan pengarang dari al-Futuhat (al-Makkiyah, karya sufi besar Ibn Arabi) mengatakan bahwa mereka adalah substansi arketip abadi (*al-a'yan ats-tsabitah*).[163] Tiap penafsiran ini mempunyai nilai.

Tetapi, bukti demonstratif menunjukkan bahwa apa yang tersisa adalah kekuatan imaginal (dari jiwa), yang mempunyai substansi yang secara esensial terpisah dari tubuh. Kekuatan imaginal ini adalah akhir dari cara wujud (fisik) ini, dan permulaan dari cara wujud dunia berikutnya. Maka, ketika jiwa terpisah dari tubuh ia membawa bentuk yang mempersepsi bersama dengan dirinya, sehingga ia dapat melihat hal-hal yang jasadi dan terindera dan melihat mereka secara langsung dengan indera batininya. Kekuatan kreatif ini meliputi berbagai jenis hal-hal yang terindera dan sumber orisinil dari seluruh indera, sebagaimana yang telah dipelajari.[164]

Jiwa, kemudian mengenali tubuh individualnya dalam bentuk sama dengan yang ia punyai di dunia ini ketika ia mati. Karena kedekatan hubungannya dengan tubuh (dalam kehidupan ini), ia melihat hakikatnya sebagai wujud yang

sama dengan manusia yang dikuburkan dan yang meninggal dalam bentuk ini. Maka mungkin ditemukan bahwa tubuhnya telah dikuburkan, dan ia dapat merasakan penderitaan-penderitaan yang menimpanya dengan cara siksaan-siksaan inderawi, sesuai dengan apa yang telah diuraikan dalam Hukum agama yang benar. Ini adalah "azab kubur" (yang disebutkan dalam berbagai riwayat). Dan jika jiwa melihat hakikatnya dalam bentuk yang dapat disetujui dan mempunyai kekuasaan atas hal-hal yang ada, maka ini adalah "nikmat/pahala kubur". Ini seperti apa yang dikatakan dalam sabda (Nabi); Kubur adalah satu dari taman-taman Surga atau satu dari lubang-lubang Neraka.[165] Maka, ketika waktu tiba untuk Kehidupan Kembali dan Kebangkitan, jiwa mungkin dikaitkan pada sebuah tubuh yang cocok untuk Surga dan kegembiraan-kegembiraan Surga, jika itu satu dari yang diberkati — atau pada tubuh yang sesuai untuk Neraka dan kepedihan-kepedihannya, jika ia adalah ahli maksiat yang dimurkai.[166]

Di atas semua itu, Anda mesti tidak percaya bahwa apa yang diiihat manusia setelah kematiannya dari kengerian-kengerian kubur dan berbagai keadaan Kehidupan Kembali adalah hanya merupakan hal-hal yang imaginer, tanpa wujud dalam realitas konkretnya, sebagaimana diklaim oleh Muslim-muslim tertentu yang melekat pada (pendapat) para filsof.[167] Karena siapa saja yang percaya hal itu adalah orang yang kafir (ingkar) dalam Hukum agama dan tersesat jauh dari hikmah dan filsafat yang benar. Bahkan, hal-hal (yang dialami dalam) Kebangkitan dan keadaan-keadaan dunia lain lebih kuat dalam wujud mereka dan lebih real dan aktual secara intens dibandingkan dengan bentuk-bentuk yang ada dalam materi (ke-

duniaan) ini, yang merupakan obyek-obyek (yang dibangkitkan dari unsur-unsur) dengan perantaraan gerak dan waktu kehidupan. Karena bentuk-bentuk dunia lain adalah "tergantung" dari Hakekat (intelek) mereka atau ada di dalam daerah jiwa, yang merupakan yang terlembut dari seluruh (*hayuliyat*).[168] •

Ma'rifat al-Ma'ad; Keadaan-Keadaan Alam Akhirat [169]

Prinsip — 1C; Kematian itu Benar dan Adil[170]

KETAHUILAH bahwa munculnya kematian adalah hal yang alami. Sumbernya, sebagaimana yang telah kita tunjukkan, adalah gerakan jiwa dari dunia alam fisik ke cara wujud yang kekal — pada saat jiwa menghindar dari tubuh ini, meninggalkan debu bentuk jasadiah ini, dan masuk ke dalam tempat tinggal dunia berikutnya.

Kematian bukanlah seperti yang telah diklaim oleh dokter dan saintis, bahwa sebab kemunculan kematian adalah keterbatasan kekuatan-kekuatan alam, habisnya panas bawaan tubuh dan kelebihan kelembaban yang sangat di dalamnya, atau beberapa pengaruh lain dari tubuh-tubuh langit, sesuai dengan efek tubuh-tubuh langit yang signifikan dalam mempengaruhi kelahiran seseorang. Kesalahan pandangan-pandangan ini, dan pandangan-pandangan yang seperti ini, telah ditunjukkan dalam tempatnya yang tepat.

Namun, sebab kematian adalah kekuatan substansiasi diri, kenaikan intensitas wujud, dan Kembalinya jiwa —melalui gerakan yang merupakan hakikatnya— kepada Pembuatnya, (yang) dariNya ia bermula dan di dalamNya ia berakhir, apakah jiwa itu digembirakan dan dibahagiakan atau disiksa dan disedihkan.[171]

Prinsip — 2c;
Tentang "Kumpulan"

"Berkumpulnya" wujud yang diciptakan adalah dalam berbagai cara, sesuai dengan aktifitas-aktifitas dan niat-niatnya. Untuk satu kelompok (itu adalah) seperti penerimaan suatu kelompok yang dimuliakan: *Yauma nahsyurul-muttaqina ilarrohmani wafda* ((Ingatlah) hari (ketika) Kami mengumpulkan orang-orang yang takwa kepada Yang Maha Pemurah sebagai perutusan yang terhormat) (QS 19;85). Tapi untuk kelompok yang lain (berkumpul ini) adalah dengan cara siksaan; *Wa yauma yuhsyaru a'da`ullohi ilan-nari fahum yuza'un* (Dan (ingatlah) hari (ketika) musuh-musuh Allah digiring ke dalam neraka lalu mereka dikumpulkan (semuanya) (QS 41; 19), karena jenis-jenis kelakuan dan perbuatan jahat yang berbeda di antara mereka, yang memestikan perbedaan bentuk-bentuk kebinatangan mereka. Maka beberapa di antara mereka akan mempunyai bagian yang ditunjukkan oleh FirmanNya —Yang Maha Tinggi— *...wa nahsyuruhu yaumal-qiyamati a'ma* (dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta) (QS 20;124). Untuk kelompok yang lain, *Idzil-aghlalu fi a'naqihim was-salasilu yushabun, fil-hamimi, tsumma fin-nari yusjarun* (ketika belenggu dan rantai dipasang di leher mereka,

seraya mereka diseret ke dalam air yang sangat panas, kemudian mereka dibakar dalam api) (QS 40;71-72); dan yang lain *Yauma yushabuna fin-nari 'ala wujuhihim dzuqu massa saqor* (Ingatlah) pada hari mereka diseret ke neraka atas muka mereka. (Dikatakan kepada mereka): "Rasakan sentuhan api neraka".(QS 54; 48). Seperti untuk kelompok yang lain *Yauma yunfakhu fish-shuri wanahsyurul-mujrimina yaumaidzin jurqo* (QS 20;102); dan (terdapat juga) *lahum fiha zafiirun wa sahiq* (di dalamnya mereka mengeluarkan dan menarik nafas (dengan merintih) (QS 11; 106). Kepada beberapa, *qolakhsa`u fiha wala tukallimun.* (Dia (Allah) berfirman; "Tinggallah dengan hina di dalamnya, dan janganlah berbicara dengan Aku) (QS 23; 108), sebagaimana untuk yang lain, *lathomasna 'ala a'yunihim* (pastilah kami hapuskan penglihatan mata mereka) (QS 36; 66).

Secara total, setiap diri dikumpulkan sesuai dengan bentuk wujud batinnya dan dibawa kepada tujuan dari perjuangan dan aktivitasnya. Ini adalah seperti yang difirmankanNya — Yang Maha Tinggi— *Qul kulluy-ya'malu 'ala syakilatih, warobbukum a'lamu biman huwa ahda sabila* (Katakanlah: "Tiap-tiap orang berbuat menurut keadaannya masing-masing". Maka Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya) (QS 17; 84). Dan dalam sebuah riwayat Hadits: "Setiap manusia dikumpulkan dengan siapa saja yang ia cintai, sehingga walaupun jika satu di antara kamu mencintai batu, ia akan dibangkitkan bersamanya".[172] Karena pengulangan suatu perbuatan akan secara niscaya membawa kebiasaan ke dalam wujud, dan keadaan-keadaan habitual karakter jiwa akan mengakibatkan perubahan bentuk dan rupa (yang dilihat dalam dunia jiwa). Maka tiap keadaan sifat (karakter) yang men-

jadi dominan dalam manusia di dunia ini dilihat di dunia lain dalam suatu bentuk yang sesuai.

Ini adalah sesuatu yang telah dibuktikan dan disadari oleh *ahlul-yaqin*,[173] sehingga Tuhan —Yang Maha Tinggi— hanya menciptakan tubuh-tubuh kebinatangan sesuai dengan motif-motif dan akhir jiwa mereka; dan Ia menciptakan organ-organ tubuh, seperti jantung, otak, hati, limpa (kecil), alat kelamin, dan seluruh organ-organ dan anggota tubuh yang lain, sesuai dengan maksud jiwa dan struktur hakikinya. Juga Ia menciptakan untuk tiap spesies hewan alat-alat sesuai dengan sifat-sifat jiwa mereka, seperti tanduk bagi lembu jantan, kuku-kuku bagi singa, kuku yang sesuai bagi kuda, sayap-sayap bagi burung, taring bagi ular, sengat bagi kalajengking. Dan siapa saja yang mengamati secara lebih dekat berbagai jenis manusia di antara orang-orang dari segala jenis perdagangan dan pekerjaan —seperti penulis, penyair, astrolog, dokter, petani dan semua jenis pekerjaan lain— akan menemukan bahwa bentuk-bentuk tubuh mereka berhubungan dengan motif-motif jiwa mereka. Pada mulanya bentuk-bentuk ini bergerak dari jiwa-jiwa manusia ke tubuh-tubuhnya; tapi kemudian mereka bergerak dari tubuh-tubuhnya ke jiwa-jiwa mereka (yakni, keadaan-keadaan habitual), sedemikian hingga di dunia lain mereka diwakili oleh bentuk-bentuk (imaginal) mereka (yang sesuai). Inilah apa yang disebutkan dalam FirmanNya —Yang Maha Tinggi— ... [*wa la udhillannahum wala umanniyannahum wa la amuronnahum*] *fa layubattikunna adzana al-an'ami*... [dan saya (syaitan) benar-benar akan menyesatkan mereka, dan akan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka dan akan menyuruh mereka], maka mereka benar-

benar memotong telinga-telinga binatang mereka ...QS 4;119).

Satu dari *ashabul-qulub*[174] mengatakan:

Setiap orang yang melihat wujud batinnya di dunia ini dengan cahaya pandangan batin yang benar akan melihatnya terisi penuh oleh berbagai jenis kejahatan (kebusukan) yang merugikan — hawa nafsu, amarah, tipu daya licin, iri, sombong, arogansi, suka dipuji yang congkak, kemunafikan, dan lain-lain. Hanya saja kebanyakan manusia pandangan batinnya terhijab dari penyaksian langsung hal-hal ini; tapi ketika hijab rahasia ini tersingkap dengan kematian, maka mereka akan melihat mereka dengan mata-mata mereka. Maka mereka selanjutnya dicitrakan dalam bentuk-bentuk dan rupa-rupa yang terindera sesuai dengan realitas batinnya. Maka seseorang bisa melihat dengan matanya sendiri bahwa jiwanya telah berbentuk singa atau binatang buas. Atau ia mungkin dikelilingi oleh kalajengking-kalajengking dan ular-ular yang menyengat dan menggigitnya; atau ia mungkin diliputi dari segala arah oleh api yang menelannya.

Hal-hal ini hanyalah merupakan kebiasaan-kebiasaannya dan perangai karakternya yang ada (di dalam jiwanya) — begitu menyedihkan jika tidak ditolong oleh RahmatNya dan jika tidak diselamatkan dari siksa ini melalui iman yang benar dan amal shaleh.[175]

Prinsip — 3c;
Tentang Dua Jenis "Peniupan" (Terompet Isrofil)[176]

Tuhan —Yang Maha Tinggi— berfirman; *Wa nufikho fi ash-shuri fa sho'iqo man fi as-samawati wa man fi al-ardhi illa man saaalloh, tsumma nufikho fihi ukhro faidza hum qiyamun*

yanzhurun, (Dan ditiuplah sangkakala, maka matilah siapa yang di langit dan di bumi kecuali yang dikehendaki Allah. Kemudian ditiup sangkakala itu sekali lagi maka tiba-tiba mereka berdiri menunggu) (QS 39; 68).

Ketahuilah bahwa (sebagaimana telah dijelaskan Ibn 'Arabi), "Peniupan ada dua; yang memadamkan api, dan yang menyalakannya". Dan (obyek dari Peniupan adalah) "Terompet" (*ash-shur*), walaupun beberapa orang juga membacanya sebagai "Bentuk-bentuk" (ash-shuwar).[177] Karena ketika Nabi (SAW) ditanya apakah ash-shur ini, beliau bersabda; "Itu adalah Terompet Cahaya yang ditiup (malaikat) Isrofil".[178] Terompet ini dijelaskan sebagai (suatu kerucut), sempit pada ujung yang satu dan lebar di ujung yang lain; dan orang-orang berbeda dalam hal apakah terompet itu lebar di atasnya dan sempit di bawahnya, atau sebaliknya. Kenyataannya, kedua pandangan itu masing-masing mempunyai validitas.[179]

(Ibn 'Arabi telah menjelaskan dua jenis "Peniupan" ini sebagai berikut):[180] "Sekarang pada saat bentuk-bentuk (dari hal-hal dalam dunia fisik) mengambil bentuk (di alam), sumbu kesiapan mereka (untuk "dihidupkan kembali" di dunia jiwa) adalah dalam keadaan seperti kesiapan batu bara yang akan dinyalakan dengan api yang tersembunyi di dalamnya. Namun itu hanya menjadi terbuka dengan peniupan (padanya), dan (seperti itu pula) bentuk-bentuk dalam dunia barzakh (dari jiwa) dinyalakan oleh ruh-ruh yang dikandung mereka."[181]

"Maka, ketika Isrofil (malaikat yang meniupkan Ruh Kehidupan kepada seluruh wujud-wujud) meniupkan Peniupan yang pertama, tiupan ini melewati seluruh (bentuk-bentuk fisik eksternal) dan mematikan mereka (sehubungan dengan mode

materialnya yang tak-substansial). Kemudian Peniupan yang mengikutinya, yang kedua, melewati seluruh bentuk-bentuk yang telah siap untuk ruh-ruh mereka seperti sebuah lampu yang siap untuk dibakar atau dinyalakan — *...fa idza hum qiyamun yanzhurun. Wa asyroqoti al-ardhu bi nuri robbiha...* (... maka (tiba-tiba) mereka berdiri menunggu. Dan terang benderanglah bumi (padang mahsyar) dengan cahaya Tuhannya...) (QS 39; 68-69). Maka bentuk-bentuk ini bangkit; hidup dan berbicara. Beberapa mengatakan "Puji kepada Tuhan, Yang memberi kita Hidup setelah Ia mematikan kita, dan kepadaNya kita kembali." Tapi yang lain mengatakan "(Celakalah kita) Siapakah yang membangkitkan kita dari tempat istirahat kita?" Dan tiap orang berbicara sesuai dengan pengetahuan dan keadaan wujud masing-masing.[182]

Prinsip — 4c;
Tentang "Kebangkitan" Kecil dan Besar (dan "Saat"nya)[183]

Sebagaimana kebangkitan pertama, (waktunya) diketahui dari riwayat: "Ketika seseorang mati, Kebangkitannya telah dimulai." Dan sebagaimana bagi Kebangkitan (yang lebih) besar terdapat sebuah waktu tertentu, (QS 3;9, dll) yang tersembunyi dalam Tuhan: ... *wa ma ya'lamu ta'wilahu illa allohu wa ar-roosikhuna fi al-'ilmi...* "....Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah dan *ar-rosikhuna fil-'ilmi...*" (QS 3; 7).[184]

Sekarang semua yang di dalam Kebangkitan besar mempunyai sesuatu yang berhubungan dengannya dalam Kebangkitan kecil. Dan kunci dari pengetahuan tentang Hari Kebangkitan dan Kembalinya seluruh makhluk ada di dalam penge-

tahuan batin tentang jiwa, kekuatan-kekuatannya, kenaikan-kenaikannya.[185] Karena mati itu seperti sebuah kelahiran, dan Kebangkitan kecil dan besar adalah seperti dua kelahiran (manusia); yang kecil, yakni gerakannya keluar dari batasan rahim ibu ke dunia luar, dan yang besar bagai perpindahan dari tubuh dan rahim dunia ini menuju keluasan yang terbuka dari dunia lain.[186] *Ma kholqukum wa la ya'tsukum illa ka nafsin wahidah...* (Tidaklah Dia menciptakan dan membangkitkan kamu itu melainkan hanyalah seperti satu jiwa saja)... (QS 31; 28).

Karena itu, siapa yang ingin mengetahui makna kebangkitan besar (Kiamat Kubro) dan kembalinya segala sesuatu kepadaNya, ingin mengetahui gerombolan malaikat dan ruh naik kepadaNya dalam satu hari yang kadar lamanya sama dengan lima puluh ribu tahun, ingin mengetahui hakikat sejati yang memanifestasi diri dengan keesaanNya yang sempurna, ingin mengetahui kefanaan seluruh semesta sebagaimana difirmankanNya: *"Fashn'iqo man fis samawati wa man fil ardhi illa man syaalloh* (maka matilah siapa pun yang di langit dan di bumi yang dikehendaki Allah) (QS. 39: 68), dan ingin mengetahui orang-orang yang telah mengalami Kiamat Kubro: maka hendaklah merenungi premis-premis fundamental yang telah kami uraikan secara detil dalam buku-buku dan risalah kami, utamanya dalam "Risalah al-Hududts".[188] Karena siapa saja yang mampu mengetahui dengan benar bagaimana cara alam dan seluruh bagiannya bermula (secara kontinyu) di dalam waktu setelah sebelumnya ia tiada —tanpa melanggar prinsip rasional apa pun atau tanpa mengotori ketaktersentuhan Tuhan dan Sifat-sifatNya yang benar dari cacat keberubahan

dan kejamakan— orang itu akan mampu untuk mengetahui dengan benar kerusakan, kelenyapan dan sirnanya seluruh alam ini dan apa pun yang ada di dalamnya, juga akan mengetahui kembalinya mereka semua kepadaNya.

Orang yang menolak ini, yakni itu karena ia belum mencapai maqam tertentu (yaitu, maqam realisasi aktual transendensi) dan belum merasakan minuman ini baik melalui pengalaman visi langsung ataupun melalui bukti-bukti; atau karena ia dibutakan oleh inteleknya yang cacat, atau karena kelemahan imannya tentang apa yang diberitakan nabi-nabi. Tapi ia yang hatinya telah dicahayai oleh Cahaya keyakinan melihat langsung tanpa perantara transformasi bagian-bagian alam dan individual-individualnya, sifat-sifatnya, bentuk-bentuknya dan jiwa-jiwanya pada setiap saat, sebagaimana bentuk-bentuk khususnya dan manifestasi individualnya yang larut dan sirna.[189]

Dan siapa yang telah secara langsung menyaksikan "Berkumpulnya" seluruh kekuatan manusia, kecuali ketaksamaannya di dalam wujud dan lokasi-lokasinya yang berbeda di dalam tubuh, ke dalam sebuah hakikat spiritual sederhana yang tunggal, ke suatu titik yang mereka semua akan lenyap dan larut padanya, kembali kepadanya dan terserap di dalam hakikat (dari jiwa) tersebut, dan kemudian (melihatnya) bangkit dari hakikat itu di waktu yang lain dalam Kebangkitan (kecil), dalam suatu bentuk yang bisa permanen dan hidup abadi: orang itu akan mudah untuk mengafirmasi (Kebangkitan besar, yang merupakan) Kembalinya Keseluruhan kepada *al-wahidu al-qohharu* (Yang Satu, Yang Maha Perkasa) (QS 12; 39, dll), juga orang itu akan mengafirmasi kebermulaan dan

keberasalan Keseluruhan itu dariNya di waktu yang lain dalam cara wujud (noetik) yang kekal.[190]

Ketahuilah, pula, bahwa walaupun "Peniupan" (yang menyimbolkan penciptaan yang baru) adalah "Satu" sehubungan dengan Hakikat Sejati, karena Ia meliputi keseluruhan yang selainNya, akan tetapi peniupan bermacam-macam berkaitan dengan makhluk-makhluk, sesuai dengan kejamakannya dalam jumlah, spesies dan hal-hal lain.[191]

Demikian juga, (kejamakan) waktu-waktu dalam hubungannya denganNya, adalah satu dalam suatu pengertian KetunggalanNya yang sempurna. Dan (kata) "as-sa'ah" telah diturunkan dari "as-sa'yu" (usaha, ihtiar atau berjuang), karena seluruh hal yang tumbuh dan alami berjuang (berihtiar) untuk-Nya dan mengarah kepadaNya, bermula dengan (kekuatan jiwa) kebinatangan dan kemudian (kekuatan jiwa) kemanusiaan.[192]

Tapi verifikasi dan realisasi yang benar dari tujuan ini harus dicari dari siapa pun yang kepada mereka hal-hal ini telah disingkapkan secara langsung, melalui konsultasi yang ekstensif dan asosiasi personal terus-menerus dengan mereka.[193]

Prinsip — 5c; Tentang "Bumi" Kebangkitan[194]

Bumi Kebangkitan adalah bumi yang ada di dunia ini kecuali bahwa ia berubah menjadi sesuatu selain bumi, karena permukaannya menebar dan meluas: *La taro fiha 'iwajan wa la amta* (Sedikit pun kamu tidak melihat tempat yang rendah dan tinggi di atasnya.) (QS 20; 107). Pada Bumi itu dihadirkan

seluruh makhluk, dari awal hingga akhir dari dunia ini, karena pada Hari itu Bumi akan dibukakan sedemikian luas untuk mengandung seluruh makhluk tersebut.

Tapi makna dan hakikat sebenarnya dari "pembentangan" ini tidaklah diperlihatkan pada siapa pun kecuali mereka yang mempunyai penglihatan batin yang terang, yang hakikatnya telah bebas dari rantai-rantai alam fisik dan ikatan-ikatan waktu dan ruang.[195] Karena mereka (sajalah) yang benar-benar tahu bahwa keseluruhan waktu-waktu dan konsekuensi-konsekuensinya adalah seperti satu saat; dan bahwa segala sesuatu dalam bumi ini, seluruh ruang-ruangnya dan apa yang terjadi dengannya adalah seperti sebuah titik.

Karena seluruh "bumi" (fisik maupun imaginal) adalah Bumi yang satu, karena terdapat suatu Bentuk dari Bumi yang lain yang bercahaya dan bersih tanpa noda. Di dalamnya adalah semua makhluk dan nabi-nabi, saksi-saksi, kitab-kitab, timbangan-timbangan, pemisahan dan pengadilan oleh Kebenaran, sebagaimana (yang ditunjukkan) dalam FirmanNya, Yang Maha Tinggi, *Wa asyroqoti al-ardhu bi nuri robbiha wa wudhi'a al-kitabu waji `a bi an-nabiyyina wa asy-syuhada`i wa qudhiya bainahum bi al-haqqi wa hum la yuzhlamun* (Dan terang benderanglah bumi dengan cahaya Tuhannya; diberikanlah buku dan didatangkanlah para nabi dan saksi-saksi, diberi keputusan di antara mereka dengan adil, sedang mereka tidak dirugikan. (QS 39;69).[196]

Prinsip — 6c;
Tentang "Jalan" yang Nyata[197]

Diriwayatkan dari Abu 'Abdallah (Imam Ja'far al-Sha-

diq 'a.s.) sebagaimana yang dirowikan Mufaddal ibn 'Amr bahwa beliau mengatakan: ""Jalan" adalah Jalan pengetahuan batin yang benar tentang Tuhan Yang Maha Tinggi. Dan terdapat dua buah jalan, satu yang ada di dunia ini dan yang satu di dunia lain. Mengenai jalan yang di dunia ini, itu adalah Imam yang harus ditaati: barangsiapa benar-benar mengetahuinya dalam dunia ini dan benar-benar mengikuti petunjuknya juga akan melewati Jalan yang merupakan jembatan melintasi Jahanam di dunia lain. Tapi orang yang gagal mengetahui dengan benar Imam di dunia ini, kakinya akan tergelincir dari Jalan di dunia lain dan ia akan masuk ke dalam Api Jahanam". Dan al-Halabi telah meriwayatkan hadits lain dari Abu 'Abdallah ('a.s.) "Jalan Yang Lurus (QS 1;6) adalah Amirul Mu`minin" (yaitu, 'Ali, Imam yang pertama). Seperti itu juga (Imam Ja'far) diriwayatkan telah bersabda, tentang firman Tuhan Yang Maha Tinggi: *Ihdina ash-shirootho al-mustaqiim* (QS 1; 6), bahwa "Itu adalah Amirul Mu`minin dan pengetahuan batin yang benar tentang beliau". Seorang Imam lain, dalam redaksi yang lain, diriwayatkan telah bersabda "Jalan yang lurus adalah dua Jalan, satu di dunia ini dan satu di dunia lain. Tentang Jalan yang lurus di dunia ini, adalah tidak berlebihan, naik di atas kekurangan, dan mengikuti apa yang benar, tidak menyimpang ke segala sesuatu yang salah. Jalan yang lain adalah Jalan dari orang yang benar-benar beriman menuju Surga, Jalan ini lurus, karena mereka tidak berbelok dari Surga ke Neraka atau apapun selain dari Surga. Dan (diriwayatkan) dari para Imam 'a.s. (bahwa mereka berkata): "Kita adalah Gerbang-gerbang menuju Tuhan, dan kita adalah Jalan Yang Lurus".[198] Semua hadits yang meriwayatkan ke-

pada kita dari Pemimpin-Pemimpin kita sepakat dalam makna batin hakikinya, walaupun penjelasannya secara lengkap akan memerlukan penjelasan yang lebih ekstensif. Siapa pun yang ingin belajar lebih mendalam tentang ini seharusnya merujuk pada komentar kita akan surat awal Qur'an.[199]

Penjelasan sederhana atas pembahasan itu: jiwa manusia mempunyai suatu transformasi psikis tertentu dalam perjalanannya dari asal-muasalnya menuju akhir dari kehidupannya di dalam dunia ini; sebagai hasil ia memiliki perubahan-perubahan tertentu dalam substansinya, dalam cara wujud esensialnya. Maka dalam pandangan tertentu, setiap jiwa adalah sebuah "Jalan" menuju dunia lain; tepat sama seperti dalam pandangan lain, ia adalah sesuatu yang melintasi Jalan: yang bergerak dan rute yang dilintasi keduanya pada hakikatnya satu hal yang tunggal, hanya berbeda dari sudut pandangnya.

Oleh karena itu jiwa-jiwa manusia adalah Jalan-jalan menuju Hari Akhir: beberapa merupakan Jalan yang lurus dan langsung, beberapa jiwa tersesat, dan beberapa berlari di arah yang salah. Di antara yang paling lurus, terdapat beberapa yang sampai (pada Tujuan) dan yang lain terhenti atau menjadi non aktif; dan di antara yang sampai, terdapat beberapa yang melakukan itu dengan cepat, dan yang lain lebih lambat. "Jalan Lurus" yang paling sempurna adalah jalan Amirul Mukminin (Imam 'Ali 'a.s.) dan berikutnya adalah jiwa-jiwa dari keturunannya yang diberkati (Imam-imam yang lain). (Kesempurnaan) ini adalah sehubungan dengan baik kekuatan-kekuatan kontemplatif maupun kekuatan-kekuatan praktis (jiwa), dan mereka adalah apa yang telah dijelaskan dalam riwayat (yang dikutip di atas) mengenai Jalan di dunia

ini dan Jalan di dunia lain.[200]

"Jalan di dunia ini" adalah ekspresi untuk pencapaian keharmonisan psikis dan keadaan kebiasaan moderasi, antara berlebihan dan kekurangan, dalam penggunaan intelek praktis dari kekuatan — kekuatan keinginan, amarah dan perkiraan dari jiwa. (Ini adalah) sedemikian hingga seseorang tidak akan boros, malas ataupun acuh tak acuh, namun dapat mengendalikan diri dan bersahaja; tidak terlalu tergesa-gesa dan terburu-buru, tidak pula pengecut, namun berani; dan tidak terlalu licik, tidak pula polos yang bodoh, namun berhati-hati dan bijaksana. Jadi, melewati konjungsi keadaan-keadaan antara ini, seseorang dapat mencapai sebuah situasi melaksanakan dan ketaatan yang telah siap dengan kekuatan-kekuatan ini, yang di dalamnya ruh (yakni, intelek kontemplatif) mempunyai penguasaan atas mereka.

Sekarang moderasi antara ekstrim-ekstrim yang membahayakan (dari kekuatan-kekuatan ini) adalah setara dengan lenyapnya mereka sama sekali dari jiwa. Dalam cara ini jiwa menjadi seolah tidak mempunyai jejak dari sifat-sifat psikis yang menurun dari hubungan (dengan tubuh) dan tidak mempunyai tempat di dunia ini: *Yaa ahla yatsriba laa muqoma lakum* (Hai penduduk Yatsrib, tidak ada tempat bagimu) (QS 33;13). Maka jiwa menjadi seperti cermin yang digosok yang disiapkan menerima manifestasi-Diri dari bentuk dari Hakikat Sebenarnya.[201] Dan itu hanya bisa dicapai dengan mengikuti Hukum agama dan menyerah kepada Imam yang harus ditaati — karena arti "Jalan di dunia ini" adalah Imam.[202]

"Jalan di dunia lain" adalah ekspresi untuk berlalunya jiwa, dengan kekuatan kontemplatif dan intelek praktisnya,[203]

melalui derajat hal-hal yang maujud dan terindera, dengan cara-cara wujud yang intelektif, menyeberangi tutupan hijab-hijab dan penutup-penutup gelap (eksistensi material) menuju ke dalam keluasan terbuka dari Cahaya Ilahiah.

Jalan yang Lurus, kemudian, mempunyai dua aspek: yang pertama (yang praktis) adalah lebih tajam dari sebuah pedang, sehingga siapa pun yang berhenti di atasnya akan terpotong menjadi dua; dan yang kedua (yang kontemplatif) adalah lebih lembut daripada selembar rambut. Berhenti sepanjang Jalan pertama meniscayakan sebuah pemotongan dan pemisahan (jiwa dari hakikat alamiahnya), sebagaimana FirmanNya: *Ya ayyuha al-ladzina amanu ma lakum idza qila lakumunfiru fi sabi-lillahits-tsaqoltum ila al-ardhi, arodhitum bi al-hayaati ad-dunya min al-akhiroti* (Hai orang-orang yang beriman, apakah sebab-nya apabila dikatakan kepada kamu: "Berangkatlah (untuk berperang) pada jalan Allah" kamu merasa berat kepada dunia? Apakah kamu puas dengan kehidupan di dunia daripada kehi-dupan di akhirat? (QS 9;38) Atau sebagaimana dinyatakan di dalam hadits: "Mukmin melewati Jalan seperti cahaya kilat sekilas". Dan berbelok dari Jalan yang kedua meniscayakan kemusnahan dan hukuman: *Wa inna al-ladziina laa yu`minuna bi al-akhiroti 'ani ash-shirothi lanakibun.* Dan sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada negeri akhirat benar-benar menyimpang dari jalan. (QS 23;74)

Bashiroh kasyfiyah:[204]

Ketahuilah bahwa jalan lurus yang akan membawamu ke Surga jika kamu melaluinya adalah jalan yang merupakan modus dari petunjuk yang benar dari jiwa, memanjang dari

permulaan alam inderawi menuju Gerbang Ridwan. Di dalam tempat tinggal itu (dari wujud fisik), jalan ini seperti seluruh kenyataan gaib lain yang tersembunyi dari pandangan (eksternal) dan tidak dapat diamati dalam sebuah bentuk yang khusus. Tapi ketika tabir alam fisik disingkapkan (QS 50: 22) oleh kematian, akan dibukakan kepadamu pada Hari Kebangkitan sebuah jembatan, yang terindera, sepanjang permukaan Jahanam, permulaannya adalah titik keberangkatan dan akhirnya adalah Gerbang Surga. Setiap orang yang melihatnya akan mengetahui bahwa itu adalah hasil pekerjaan tanganmu dan engkau telah membangunnya.

Dan mereka akan mengetahui bahwa di dalam dunia ini terdapat sebuah jembatan yang terbentang di atas permukaan Jahanam (dari wujud fisik) yang kepadanya dikatakan; *Yauma naqulu lijahannama halimtala'ti wa taqulu hal min mazid* (Dan ingatlah akan) hari (ketika) Kami bertanya kepada Jahanam: "Apakah kamu sudah penuh?" Dia menjawab: "Masih adakah tambahan?") (QS 50:30), sehingga ia dapat bertambah panjang dan lebar sesuai jangkauan dan keadaan fisikmu sendiri. Karena keadaan fisikmu (dengan tiga dimensi ruangnya) adalah sebuah bayangan bercabang tiga dari realitasmu, sebuah bayangan yang tidak memberikan keteduhan dan tidak melindungi, substansi diri esensialmu melawan nyala api (QS 77: 30-31) dari Jahanam (wujud jasmaniah): *Intholiqu ila dzillin dzi tsalatsi syu'ab. La dzalilin wa la yughni minallahab* (Pergilah kamu untuk mendapatkan naungan yang mempunyai tiga cabang, yang tidak melindungi dan tidak pula menolak nyala api neraka) (QS 77: 30-31). Namun, keadaan fisik ini adalah apa yang mengarahkan jiwamu ke dalam nyala-nyala hawa

nafsu yang api neraka tersembunyi di dalamnya. Walaupun pada Hari kebangkitan akan muncul dengan jelas sesuai dengan firmanNya: *Waburrizati al jahimu lilghowin* (Dan diperlihatkan dengan jelas neraka Jahim kepada orang-orang yang sesat) dan api neraka akan muncul dengan jelas (kepada para pendosa) (QS 26: 91) yang akan melihatnya.[205] Ini akan benar-benar terjadi kecuali api itu akan dimatikan oleh air ampunan yang menyucikan jiwa dari keburukan-keburukannya. Dan air pengetahuan menyucikan hati-hati dari kebodohan pertama (QS 33: 33) dan kedua.[206]

Prinsip — 7c;
Tentang "Kitab" dan "Shuhuf"

Ia Yang Maha Tinggi berfirman; *Wa nukhriju lahu yauma al-qiyamati kitaban yalqohu mansyuro. Iqra` kitabaka kafa bi nafsika al-yauma 'alaika hasiba.* Dan Kami keluarkan baginya pada hari kiamat sebuah kitab yang dijumpainya terbuka. "Bacalah kitabmu, cukuplah dirimu sendiri pada hari ini sebagai penghitung amal perbuatanmu. (QS 17; 13-14). Dan Ia Yang Maha Tinggi berfirman: *Wa idza ash-shuhufu nusyirot.* (Dan apabila catatan-catatan dibuka) (QS 81; 10).

Ketahuilah bahwa segala sesuatu yang dilakukan manusia dengan jiwanya atau yang dilihat manusia dengan indera-indera meninggalkan jejak-jejak tertentu dalam hakikatnya. Pengaruh-pengaruh gerakan dan aktifitas (psikis) dikumpulkan bersama dalam "Shuhuf" jiwanya dan perbendaharaan dari persepsi-persepsinya. Dan ia adalah "Kitab" yang hari ini tertutup dan tersembunyi dari pemeriksaan teliti penglihatan (fisik). Tapi dengan kematian, akan diturunkan padanya apa

yang tersembunyi dari pandangannya dalam keadaan hidup (jasadi), terekam dalam Kitab yang tidak seorang pun yang dapat menjelaskan waktu kedatangannya selain Dia (QS 7; 187). Kita telah mendekati bahwa impresi-impresi yang mendalam akarnya dari keadaan batin (jiwa) dan pendirian secara kokoh sifat-sifat psikis —apa yang disebut filosof sebagai keadaan habitual karakter (*al-malakah*) dan agamawan menyebutnya sebagai "malaikat" (*al-malak*) atau "setan"— adalah apa yang memestikan kekalnya pahala dan siksa.

Maka barangsiapa mengerjakan kebaikan atau kejahatan walau sebesar zarah, dia akan melihat (QS 99; 7-8) jejaknya yang tertulis pada Shuhuf esensinya atau pada sebuah shuhuf yang lebih tinggi dari itu: ini secara sederhana adalah sebuah pernyataan lain bagi pembukaan Shuhuf-shuhuf dan penyingkapan Kitab-kitab. Jadi, kapan saja waktu itu tiba dan pandangan (batin) seorang manusia ditolehkan ke wajah diri esensialnya, ketika tabir disingkapkan (QS 50; 22) dan kegelapan yang menutup (atas pandangan mereka) (QS 2; 7) diangkat, maka ia akan mengalihkan perhatiannya kepada Shuhuf wujud batinnya dan Kitab jiwanya. Kemudian siapa yang (sebelumnya) tidak mengindahkan diri hakikinya dan Hisab dari perbuatan baik dan buruknya akan berkata: "... *yaa wailatana ma li hadza al-kitabi la yughodiru shoghirotan wa la kabirotan illa ahshoha, wawajadu ma 'amilu hadhiron, wa la yazhlimu robbuka ahada"* (Aduhai celaka kami, kitab apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya"; dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan ada (tertulis). Dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang pun (QS18; 49). Ini adalah karena cara wujud

dunia lain adalah cara wujud yang secara hakiki dapat dipersepsi dan hidup; "ketajaman penglihatan", sesuai dengan FirmanNya: *Laqod kunta fi ghoflatin min hadza, fakasyafna 'anka ghitho`aka fa bashoruka al-yauma hadid.* (Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam (QS 50; 22).

Maka siapa saja di antara manusia yang diberkahi sebagai golongan kanan (QS 56; 27) — ia akan diberi kitabnya dari sebelah kanannya (*Fa amma man utiya kitabahu bi yaminihi*) (QS 84;7, QS 69; 19), dari arah ('Iliyyuun), karena hal-hal yang ia ketahui tinggi, indah dan universal. (Ini adalah) seperti Firman-Nya:... *inna kitaba al-abrori la fi 'iliyyin. Wa ma adroka ma 'iliyyun. Kitabun marqum. Yasyhaduhu al-muqorrobun* ... (sesungguhnya kitab orang-orang berbakti itu (tersimpan) dalam 'Iliyyiin. Tahukah kamu apakah *'Iliyyin* itu. (Yaitu) Kitab yang bertulis. Yang disaksikan oleh *al-muqorrobun* (QS 83; 18-21).[207]

Tapi siapa saja di antara orang yang dikutuk adalah yang dikembalikan ke tempat yang serendah-rendahnya (QS 95; 5) dan termasuk golongan kiri — maka mereka akan diberikan Kitabnya dari sebelah kirinya (QS 69; 25) atau dari belakang punggungnya (QS 84;10), dari arah "Penjara Besar" (Sijjin). (Ini adalah) karena persepsi-persepsinya terbatasi pada yang rendah dan khusus, dan karena Kitabnya berisi tipu, fitnah dan segala jenis racauan. Maka menjadi cocok dan layak bahwa ia harus dilemparkan ke dalam Api dan dibakar dalam Jahanam (wujud jasmaniah), sebagaimana FirmanNya: ... *inna kitaba al-fujjari la fi sijjin. Wa ma adroka ma sijjin. Kitabun marqum. Wailun yauma`idzin lil-mukadzdzibin.* (...sesungguhnya

kitab orang yang durhaka tersimpan dalam sijjin. Tahukah kamu apakah sijjin itu? (Yaitu) Kitab yang bertulis. Kecelakaan yang besar pada hari itu bagi orang yang mendustakan). (QS 83; 7-8).[208]

Prinsip — 8c;
Tentang cara kemunculan keadaan-keadaan yang timbul pada Hari Kebangkitan[209]

(Di sini kita akan mendiskusikan keadaan-keadaan itu hanya) dalam garis besarnya: kekhususan-kekhususannya dapat diperoleh dari Qur'an dan Hadits dengan perincian yang lebih lengkap dan lebih jelas. Tapi *Qul huwa naba`un 'azhim* (Katakanlah: "Berita itu adalah berita yang benar"). *Antum 'anhu mu'ridhun* (Kamu berpaling darinya) (QS 38; 67-68), sebagaimana yang difirmankan oleh Ia Yang Maha Suci Ia: *Wa kaayyin min ayatin fi as-samawati wa al-ardhi yamurruuna 'alaiha wa hum 'anha mu'ridhun* (Dan banyak sekali tanda-tanda di langit dan di bumi yang mereka lalui, sedang mereka berpaling darinya) (QS 12; 105).

a. Ketahuilah bahwa Kebangkitan, seperti yang telah kita tunjukkan, adalah di belakang hijab-hijab langit dan bumi fisik. Hubungannya pada dunia ini adalah mirip manusia (sebagai embrio) terhadap peranakan, atau burung terhadap telur: sepanjang struktur kemunculan "pihak" luar tidak pecah, keadaan hakikat batin tidak dapat diungkapkan. Karena (alam) Gaib dan alam lahir tidak dapat digabung dalam satu tempat. Maka "saat" (Kebangkitan besar) hanya muncul apabila bumi digoncangkan dahsyat (QS 99;1), apabila langit terbelah (*Idza as-sa-*

ma`unfathorot) (QS 82; 1) apabila bintang-bintang jatuh berserakan (*Wa idza al-kawakibuntatsarot*) (QS 82;2), apabila matahari digulung dan bintang-bintang berjatuhan (*Idza asy-syamsu kuwwirot. Wa idza an-nujumunkadarot*) (QS 81;1-2), apabila bulan telah kehilangan cahayanya (*Wa khosafa al-qomar*) (QS 75; 8), gunung-gunung dijalankan menjadi fatamorgana (*Wa suyyiroti al-jibalu fa kanat saroba*) (QS 78; 20), apabila unta-unta yang bunting ditinggalkan, (*Wa idza al-'isyaru 'uththilat*) (QS 81;4), maka apakah dia tidak mengetahui apabila dibangkitkan apa yang ada di dalam kubur, dan dilahirkan apa yang ada di dalam dada (*Afala ya'lamu idza bu'tsiro maa fi al-qubur, wa hushshila ma fi ash-shudur*) (QS 100; 9-10), dan diangkatlah bumi dan gunung-gunung, lalu dibenturkan keduanya sekali bentur. (*Wa humilati al-ardhu wa al-jibalu fa dukkata dakkatan wahidah*) (QS 69;14).[210]

Orang yang mengetahui[211] benar dapat langsung menyaksikan seluruh keadaan-keadaan dan keajaiban-keajaiban ini ketika Kekuatan dari dunia lain yang menguasai hakikatnya (atau "diri"nya) menjadi nyata. Maka ia dapat mendengar Panggilan: *li manil-mulku al-yaumu, lillahi waahidil-qohhar* (Kepunyaan siapakah kerajaan pada hari ini? Kepunyaan Allah Yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan) (QS 40;16), dan ia bisa melihat: *Wa al-ardhu jami'an qobdhotuhu yauma al-qiyamati wa as-samawatu mathwiyyatun bi yaminihi...* (Dan bumi seluruhnya dalam genggamanNya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kananNya) (QS 39; 67). Dan ia dapat melihat goncangan bumi ini dan gunung-gunung

"dihancurkan" (dan seluruh kondisi lain yang baru disebutkan), sebab hal-hal ini tidak mempunyai kestabilan dan kepadatan (dalam dirinya sendiri, namun hanya pada Dasar mereka).

Karena ketika hijab disingkapkan (QS 50; 22) oleh Kebangkitan besar dan kecil, orang yang mengetahui dengan benar melihat segala sesuatu dalam Sumbernya, tanpa kesalahan dalam penginderaan atau kekacauan dalam estimasi[212] (jiwa). (Karena umumnya, dalam dunia fisik, seseorang melihat) hakikat-hakikat (benda-benda) dalam posisi-posisi khusus, tersusun atas materi-materi dan bentuk-bentuk yang terus-menerus diperbaharui dan ditransformasi, dan diambil bersama dengan kualitas-kualitas aksidental yang berbeda yang melengkapi wujud partikular mereka yang terindera: ini adalah yang muncul dalam organ-organ (jasmaniah) dari penginderaan dan keadaan-keadaan afektifnya. Tapi ketika orang yang mengetahui dengan benar melihat hakikat-hakikat dalam Kebangkitan, ini adalah dengan cara pandangan yang lain, karena mereka tidak mempunyai cara wujud (fisik) ini ketika disaksikan di dunia lain. Dalam domain Kebangkitan, orang yang mengetahui dengan benar menyaksikan benda-benda sesuai dengan Realitas-realitas primordialnya, dengan sebuah bentuk persepsi yang bersifat *ukhrawi* (non-duniawi) yang diterangi dengan Cahaya Kerajaan.[213]

Maka (orang yang mengetahui dengan benar) akan menyaksikan gunung-gunung seperti bulu yang dihambur-hamburkan (*wa takunu al-jibalu ka al-'ihni al-manfusy*) (QS

101; 5). Dan ia akan benar-benar menyadari arti Firman-Nya Yang Maha Tinggi: Dan mereka bertanya kepadamu tentang gunung-gunung, maka katakanlah: "Tuhanku akan menghancurkannya sehancur-hancurnya, maka Dia akan menjadikan gunung-gunung itu datar sama sekali, tidak sedikit pun kamu lihat padanya tempat yang rendah dan yang tinggi." (*Wa yas`alunaka 'ani al-jibali fa qul yansifuha robbi nasfa, fa yadzaruha qoo'an shofshofa, la taro fiiha 'iwajan wa la amta*) (QS 20; 105 -107).

b. Pada Hari itu (orang yang mengetahui dengan benar) akan menyaksikan Api Jahannam benar-benar meliputi orang-orang kafir (QS 29;54). Maka dia akan melihat bagaimana Api membakar tubuh-tubuh dan memakan kulit-kulit (QS 4; 56) dan melumerkan daging: (karena) *waquduha an-nasu wa al-hijaroh* (bahan bakarnya adalah manusia dan batu) (QS 2;24). Dan dia akan melihat lautan meluap (*wa idza al-biharu sujjirot*) (QS 81;7).[214]

c. Sekarang Api (transubstansiasi seluruh wujud) yang membakar tubuh-tubuh dan kulit-kulit berbeda dengan *narullohi al-muqodah, allati taththoli'u 'ala al-af`idah* (api Allah yang dinyalakan, yang sampai ke hati) (QS 104; 6-7). Karena api (kemenderitaan batin dalam "Kebangkitan kecil") bisa padam beberapa saat dalam tidur atau keadaan-keadaan yang serupa, sehingga beberapa siksaannya berhenti (untuk sesaat).[215]

Tetapi sebenarnya tidurnya tidak mempunyai istirahat di dalamnya. Ia Yang Maha Tinggi berfirman: *Kullama khobat zidnahum sa'iro* (Tiap kali api Jahannam itu akan padam, Kami tambah bagi mereka nyalanya) (QS 17;

97). Yakni, tiap Api wujud batin mereka ini padam di dalam diri mereka karena mereka tidak "hirau" cemburu, dendam, kebencian, permusuhan, atau api-api tersembunyi lain yang memakan hati (manusia), mereka beralih (dari siksa-siksa batin itu) ke aktifitas-aktifitas tubuh seperti memuaskan hawa nafsu jasmani dengan makanan, aktifitas seksual, dan lain-lain — tidak untuk menjamin keberadaan yang baik dan wajar, namun untuk menaiki tangga kebinatangan dan rasa marah hingga tubuh-tubuh mereka makin kuat untuk menanggung tambahan panas api yang menyala. Dari sini terbukti bahwa "Api" (penderitaan dalam jiwa) yang terindera ini bisa bertambah atau berkurang.

Sebagian "orang yang kasyaf"[216] memberikan penafsiran lain atas makna batin (QS 17; 97) ini sebagai berikut;

Kapan saja Api yang dibebankan pada tubuh-tubuh mereka padam, Kami menambah bagi mereka nyalanya dengan memindahkan siksaan dari wujud luar mereka ke wujud batin mereka. Dan (penderitaan jiwa) ini adalah siksaan atas kecerobohan mereka terhadap aib dan kengerian pada Hari Kebangkitan. Karena ketersiksaan hati oleh api-api alami fisik dan keterhijaban hati dari Kerajaan adalah jauh lebih pedih daripada penderitaan tubuh dan kulit. Maka penderitaan dari refleksi-refleksi dan imaginasi-imaginasi jiwa mereka ini jauh lebih pedih daripada penderitaan ketika tubuh mereka dikenai api yang terindera. Karena itu dikatakan dalam syair;

Api adalah dua:

Yang satu berkobar sepenuhnya

Dan satunya lagi api batin
Yang naik sampai ke ruh-ruh (QS 104; 7).

Saya mengatakan bahwa kedua "Api" itu berbeda dengan api (unsuriah) di dunia ini. Inilah mengapa ia menyebutkan Api (transubstansiasi wujud material) sebagai "berkobar sepenuhnya" — karena api unsuriah di dunia ini bukan api murni, namun suatu substansi senyawa yang mengandung api dan (unsur-unsur) lain, sedemikian hingga ia dapat ditransformasikan ke dalam udara atau air atau sesuatu yang lain. Tapi Api inderawiah (yakni, psikis) di dunia lain, adalah bentuk-bentuk yang berapi-api yang tidak bisa dipadamkan oleh apa pun kecuali kerahiman Tuhan.[217]

d. Di antara berbagai keadaan pada Hari itu adalah: *yauma yafirru al-mar`u min akhih, wa ummihi wa abih, wa shohibatihi wa banih, li kullimriin min hum yauma`idzin sya`nun yughnih* (pada hari ketika manusia lari dari saudaranya, dari ibu dan bapaknya, dari isteri dan anak-anaknya. Setiap orang dari mereka pada hari itu mempunyai urusan yang cukup menyibukkannya) (QS 80; 34-37). Ini adalah karena jiwa akan dipisahkan dari tubuh ini, harus meninggalkan dunia ini dan segala sesuatu di dalamnya, sebagaimana Ia berkata: *Wa kullu hum atihi yauma al-qiyamati farda* (Dan tiap-tiap mereka akan datang kepada Allah pada hari kiamat dengan sendiri-sendiri) (QS 19; 95). Karena di Sana manusia tidak akan bertemu dengan siapa pun dan apa pun dari dunia ini, kecuali hasil-hasil aktifitas dan perbuatannya, bentuk-bentuk niat batinnya

dan hal-hal yang bersamaan dari sifat-sifat dan keadaan-keadaan watak (psikis)-nya.

e. Di antara keadaan-keadaan itu, *Al-mulku yauma`idzin lillah* (Kerajaan pada Hari itu milik Allah) (QS 22;56). Ini adalah karena di Sana hubungan-hubungan material, penyebab-penyebab persiapan dan faktor-faktor sebab yang diasosiasikan dengan suatu lokasi khusus dalam ruang, tidak berlaku. Karena hubungan-hubungan ini khusus untuk dunia kejadian dan perubahan yang timbul dari transformasi-transformasi hal material dan keadaan-keadaan afektifnya melalui perantaraan arah-arah dan posisi-posisi tubuh-tubuh langit, sebagaimana telah dijelaskan.[218] Tapi bagi cara wujud (noetik) kedua, hanya terdapat sebab-sebab hakiki; tidak ada (sebab-sebab sekunder) dari luar hakikat benda tersebut.[219]

   Di dunia ini, juga, adalah Kerajaan Allah (QS 22;56), karena segalanya menurut Kehendak, Pengarahan dan Pengaturan, Kebijakan Allah, atas segala ke wujud. Tapi di sini terdapat juga sebab-sebab aksidental, perantara dan sebab-sebab persiapan, sehingga kejadian-kejadian terjadi menurut Determinasi KhususNya.[220]

f. Juga di antara keadaan-keadaan ini adalah bahwa Raja Hari itu adalah (*al-maliku al-haqq*) Raja Yang Sebenarnya (QS 23; 116), dan bahwa *laa zhulma al-yaum* (tidak ada kezaliman pada Hari itu) (QS 40; 17). Sebagaimana yang kamu ketahui bahwa di dunia kelak itu konflik-konflik dan pertentangan menjadi sirna.

g. Dan di antara keadaan-keadaan ini adalah Kebangkitan yang merupakan Hari Pengumpulan (QS 64;9), karena

waktu dan gerakan-gerakan (dunia material) menyebabkan benda-benda berubah saling berkait di dalam lingkaran waktu; sementara posisi dan arah-arah (bentuk-bentuk material di dalam ruang) yang menyebabkan kehadiran dan ketidakhadiran dalam wujud dan ketiadaan. Maka ketika waktu dan ruang ini (yang diasosiasikan dengan wujud material) lenyap dalam Kebangkitan (besar, noetik) tersebut, maka hijab-hijab lenyap di antara benda-benda maujud, sedemikian hingga seluruh makhluk, yang pertama hingga yang terakhir, dikumpulkan bersama. Ini adalah "Hari Pengumpulan," sebagaimana yang difirmankanNya: *Yauma yajma'ukum li yaumi al-jam'* ... (Pada Hari ketika Dia mengumpulkan kamu untuk Hari Pengumpulan...) (QS 64; 9).

h. Di antara keadaan-keadaan itu adalah juga Hari Pemisahan (QS 37; 21), karena dunia ini adalah tempat kebingungan dan kecurangan, di dalam dunia ini Kebenaran dan kesalahan, baik dan buruk, bercampur; di sini hal-hal yang antagonistik bergabung dan hal-hal yang berlawanan dicampur bersama. Namun dunia lain adalah tempat pemisahan, diskriminasi dan ketajaman (yang benar). Di Sana hal-hal yang berlawanan dipisahkan dan hal-hal yang membingungkan dibedakan secara akurat, sebagaimana FirmanNya: *Wa yauma taqumu as-sa'atu yauma`idzin yatafarroqun* (Dan pada hari terjadinya kiamat, ketika itu mereka (manusia) bergolong-golongan) (QS 30;14); dan Firman-Nya *Li yamiza allohu al- khobitsa min ath-thoyyib*... (Supaya Allah memisahkan (golongan) yang buruk dari yang baik...) (QS 8;37); dan FirmanNya:

liyuhiqqo al-haqqo wa yubthila al-bathil (untuk membenarkan Yang Benar dan menyalahkan yang salah) (QS 8; 8). Tidak terdapat ketaksesuaian apa pun di antara "Pemisahan" ini dengan "Pengumpulan" (lihat dalam 8-g di atas). Sesungguhnya, "Pemisahan" ini meniscayakan "Pengumpulan" sebagaimana FirmanNya: *Hadza yaumu al-fashli jama'nakum wa al-awwalin* (Ini adalah Hari Pemisahan: Kami mengumpulkan kamu dan orang-orang yang terdahulu) (QS 77: 38)

i. Dan di antara keadaan-keadaan ini, siapa yang telah bebas dari kuburan-kuburan (keterikatan dengan wujud fisik) dan dunia-dunia[221] antara akan lewat langsung ke dalam Kehadiran Ilahi pada Kebangkitan, tanpa menunggu dan penundaan yang merupakan nasib orang-orang yang dibatasi oleh dunia ini dan dibelenggu oleh ikatan-ikatan hubungan (jasmaniah). Ini adalah seperti FirmanNya: ... *fa idza hum mina al-ajdatsi ilaa robbihim yansilun* (... maka tiba-tiba mereka ke luar dengan segera dari kubur (menuju) Tuhan mereka) (QS 36:51).

j. Di antara keadaan-keadaan itu (terdapat riwayat) bahwa "mati akan digantung di antara Surga dan Neraka dalam bentuk biri-biri jantan putih-dan-hitam". [222]

(Ini artinya) bahwa "kematian" (fisik), karena ia adalah penghancuran binatang melalui proses kelebihan atau kekurangan (dalam keseimbangan organ-organ tubuh), "akan digantung di antara Surga" (wujud noetik) "dan Neraka" (dunia material) "dalam bentuk biri-biri jantan putih-dan-hitam". Dan biri-biri tersebut akan disembelih dengan pisau Yahya —*'alaihi as-salaam*— yang meru-

pakan bentuk Kehidupan, dengan perintah Jibril, yang merupakan sumber ruh-ruh yang hidup dan yang meniupkan Kehidupan ke dalam bentuk-bentuk sesuatu,[223] dengan ijin Tuhan, sehingga realitas yang benar dari ketidakmatian dan kekekalan bisa termanifestasikan melewati matinya kematian (jasmaniah) dan hidupnya Kehidupan.

k. Dan di antara keadaan-keadaan ini adalah (riwayat lain) bahwa "Neraka akan muncul di ruang terbuka dalam bentuk seekor unta" —karena sifat alami unta yang penuh dendam dan kedengkiannya— sehingga manusia mungkin dapat mengingat sifat-sifatnya yang tercela yang memberikan kebangkitan siksaannya, sebagaimana dalam FirmanNya: *Wa ji`a yauma`idzin bi jahannam, yauma`idzin yatadzakkaru al-insanu wa anna lahu adz-dzikro* (Dan pada hari itu diperlihatkan neraka Jahannam; dan pada hari itu ingatlah manusia akan tetapi tidak berguna lagi mengingat itu baginya) (QS: 89;23). Pada Hari Itu, sifat-sifat tercela seseorang akan dapat dilihat dengan jelas, tidak terhijab sebagaimana mereka sekarang, seperti dalam FirmanNya Yang Maha Agung: *Yauma yatadzakkaru al-insanu ma sa'a. Wa burrizati al-jahimu li man yaro.* (Pada hari (ketika) manusia teringat apa yang telah dikerjakannya, dan diperlihatkan neraka dengan jelas kepada setiap orang yang melihat) (QS 76; 35-36). Kemudian, dalam ketakutan pada penglihatan langsung mereka atas (gambaran yang mengerikan dari) neraka dan siksaan mereka, manusia akan meminta ampun kepada Tuhan dari kejahatannya. Dan sesungguhnya, jika Tuhan tidak

mengampuni dengan RahmatNya, neraka itu akan lepas kendali dalam suatu amukan yang akan membakar habis langit-langit dan bumi.[224]

Prinsip — 9c;
Mengenai "Pemeriksaan", " Perhitungan", "Pengambilan Buku" dan "Penegakkan Timbangan"[225]

a. Mengenai "Pemeriksaan" (jiwa-jiwa yang disebutkan dalam Qur'an pada QS 11;18, 18;48, dll), ini seperti melewati angkatan bersenjata untuk suatu pemeriksaan hingga seseorang dapat mengetahui perbuatan-perbuatan tentara itu di medan. Anda telah mempelajari (pada Prinsip 8-h di atas) bahwa seluruh makhluk yang dicipta akan dipersatukan di sebuah tempat. Maka (persis seperti pangkat-pangkat tentara yang berbeda dikenali dengan lencananya), *Yu'rofu al-mujrimuna bi simaahum* (Orang-orang yang berdosa dikenali dari tanda-tandanya) (QS 55; 41), sebagaimana orang-orang yang baik akan dikenali dengan niat-niatnya. Diriwayatkan bahwa Nabi (SAW) ditanya tentang Firman Tuhan Yang Maha Agung: *"Fa saufa yuhasabu hisaban yasiro* (maka dia akan diperiksa dengan pemeriksaan yang mudah)" (QS 84; 9). Beliau menjawab, "Itu (Hisab yang mudah) adalah 'Pemeriksaan'. Dan barangsiapa yang diperiksa dalam 'Hisab' juga akan dihukum".

b. Sekarang untuk "Perhitungan" (disebutkan dalam kira-kira empat puluh ayat Qur'an), ini adalah sebuah pernyataan untuk (perhitungan) seluruh detil jumlah-jumlah dan kuantitas-kuantitas (perbuatan dan niat baik dan

buruk manusia) sedemikian hingga total penjumlahan mereka dan jumlah akhirnya dapat diketahui. Adalah dalam Kemampuan Tuhan Yang Maha Agung untuk menampakkan pada makhluk dalam sesaat hasil akhir seluruh detil partikular perbuatan-perbuatan mereka, total jumlah hasil dari perbuatan-perbuatan baik dan buruk mereka, dan efek setiap orang dari perbuatan-perbuatan dan niat-niat, baik itu besar ataupun kecil.[226] Karena *huwa asro'ul hasibin* (... Dialah Pembuat perhitungan yang paling cepat.) (QS 6;62). Mengenai masa Perhitungan yang panjang dan kepedihan manusia dalam siksa ini (ini bukanlah karena kelambatan pada sisi Tuhan, namun) karena diri-diri hakiki manusia tidak mampu terlalu cepat memahami seluruh detil partikular (pemikiran-pemikiran dan perbuatan mereka), dan tidak dapat terlalu cepat tiba pada hasil akhir Perhitungan mereka.

c. Dan mengenai "pengambilan Kitab", Anda telah mempelajari (dalam Prinsip 7) bahwa ini adalah Kitab jiwa-jiwa manusia dan Lembaran hati-hati mereka, dan beberapa di antaranya dimuliakan dan beberapa yang lainnya hina, beberapa orang bukunya diberikan pada "tangan kanan" dan beberapa pada "tangan kiri".

   Fa amma man utiya kitabahu bi yaminihi, fa saufa yuhasabu hisaban yasiro. Wa yanqolibu ilaa ahlihi masruuroo. (Adapun orang yang diberikan kitabnya dari sebelah kanan, maka dia akan diperiksa dengan pemeriksaan yang mudah, dan dia akan kembali kepada kaumnya (yang sama-sama beriman) dengan gembira). (QS 84;7-9) Ini karena orang yang diberkati dan yang benar-benar beriman,

yang hatinya dicahayai oleh Cahaya iman yang benar, dibersihkan dari seluruh kerusakan dalam wujud batinnya atau cacat dirinya yang paling hakiki. Tidak ada makhluk lain yang mempunyai sesuatu untuk diperhitungkan terhadap dirinya, karena ia tidak disesatkan dari niatnya yang tetap kepada alam Kesucian (noetik) oleh perhatian apapun karena keamanannya (dalam dunia ini). Karena inilah maka Ia berfirman: *Fa amma man utiya kitabahu biyaminihi fayaqulu ha`umuqromu kitabiyah. Inni zhonantu anni mulaqin hisabiyah. Fa huwa fi 'isyatin roodhiyah. Fi jannatin 'aliyah.* (Adapun orang-orang yang diberikan kepadanya kitab dari sebelah kanannya, maka dia berkata: "Ambillah, bacalah kitabku (ini)". Sesungguhnya aku yakin, bahwa sesungguhnya aku akan menemui hisab terhadap diriku. Maka orang itu berada dalam kehidupan yang diridhai, dalam syurga yang tinggi.) (QS 69; 19-22)[227] Karena ia adalah seseorang yang benar-benar dan secara batini tahu alam lain, "Pengumpulan", "Pembalasan", seseorang yang mengetahui dengan baik bahwa ia akan menghadapi Hisab dan Kitabnya — karena "zhon" yang disebutkan di sini mempunyai makna keyakinan mutlak dan pendirian yang kokoh.

Wa amma man utiya kitabahu bi syimalihi fa ya laitani lam uta kitabiyah, wa lam adri ma hisabiyah (Adapun orang yang diberikan kepadanya kitab dari sebelah kirinya, maka dia berkata "Wahai alangkah baiknya kiranya tidak diberikan kepadaku kitabku (ini). Dan aku tidak mengetahui apa hisab terhadap diriku) (QS 69; 25-26). Ini ka-

rena ia dibingungkan oleh kenikmatan-kenikmatan dunia ini hingga ia abai terhadap dunia lain yang penuh kebaikan dan keceriaan.

d. *Wa amma man utiya kitabahu waro`a zhohrih, fa saufa yad'u tsuburo, wa yashla sa'iro* (Adapun orang yang diberikan kitabnya dari belakang, maka dia akan berteriak "Celakalah aku". Dan dia akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)") (QS 84:10-12). Mengenai *"yad'u tsuburo* (meminta kecelakaan/kehancurannya sendiri)", ini adalah karena hubungan yang mengikat dengan hal-hal yang beralih dan binasa. Dan dia akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka) karena Kitab-kitab pendosa dan kaum munafik adalah seperti lembar-lembar kertas yang buruk dan rusak yang dapat dihilangkan, diganti dan ditulisi lagi, yang layak dibakar dalam api yang menyala-nyala (neraka).

Tapi bagi seseorang yang sama sekali tidak memiliki iman yang benar, dia bahkan tidak memiliki "Kitab" sama sekali.[228]

Dan bagi kaum munafik, ketika ia ditanya apakah ia memiliki iman yang benar, ia tidak dapat lulus dengan status formal agama yang diterima dari rakyat yang lemah pikiran dan sederhana. Karena ia adalah satu dari mereka yang kepadanya dikatakan: *Innahu kana la yu`minu billahi al-'azhim* (Sesungguhnya dia dahulu tidak beriman kepada Allah Yang Maha Besar) (QS 69; 33). Dalam (kelas "kemunafikan" batin) ini kaum musyrik, ateis dan mereka yang acuh (tidak menganggap) Tuhan dimasukkan, karena dalam wujud batinnya seorang

munafik pasti satu dari ketiga ini.[229] Karena di Sana, sebagaimana yang telah disebutkan, status lahir dan yang murni formal sama sekali tidak memberinya manfaat apa pun.

Ketahuilah, bahwa "Kitab" ini (yang disebutkan dalam QS 84; 10) adalah sesuatu selain "Kitab" amal-amal pendosa. Karena ini adalah Buku: *Wa idz akhodzallohu mitsaqo alladzina utu al-kitaba latubayyinunnahu linnasi wa la taktumunah, fa nabadzu waroa zhuhurihim wasytarou bihi tsamanan qolila...* (Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang diberi kitab (yaitu): "Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia, dan jangan kamu menyembunyikannnya", lalu mereka melemparkan janji itu ke belakang punggung mereka dan mereka menukarnya dengan harga yang sedikit...) (QS 3; 187). Ini adalah Kitab (kesempurnaan noetik) yang dikirimkan kepada tiap manusia, bukan kitab perbuatan-perbuatannya.[230] Karena ketika mereka melemparkan ke belakang (QS 3; 187, dll), ia mengira bahwa Itu tidak akan pernah kembali (QS 84; 14). Yakni, (kata-kata "mengira" di sini berarti bahwa) dia benar-benar yakin, seperti FirmanNya: *Wa dzalikum zhonnukumu alladzi zhonantum birobbikum ardakum fa ashbahtum mina al-khosirin* (Dan yang demikian itu adalah prasangkamu yang telah kamu sangka terhadap Tuhanmu, Dia telah membinasakan kamu, maka jadilah kamu termasuk orang-orang yang merugi) (QS 41; 23). Tapi pada Hari Kebangkitan akan dikatakan kepadanya —yakni, kepada kaum munafik— "ambil Kitabmu dari belakang (QS 84;10) " — yakni,

dari tempat di mana kamu telah melemparkannya selama kehidupanmu dalam dunia ini. Ini adalah seperti Firman-Nya: *Qilarji'u waro`akum faltamisu nuro* (Dikatakan (kepada kaum munafik): "Kembalilah kamu ke belakang dan carilah sendiri cahaya (untukmu)") (QS 57; 13).[231]

e. *Wa nadho'u al-mawaaziina* (Kami akan memasang timbangan) (QS 21;47), (kata) "timbangan" atau "ukuran" (*al-mizaan*) adalah sebuah pernyataan untuk standar yang tepat yang dengannya seseorang mengetahui kuantitas atau nilai dari sesuatu. Sebuah "ukuran" mungkin merupakan suatu instrument khusus, atau itu mungkin merupakan sesuatu yang lain, tapi ukuran dari sesuatu selalu sejenis dengan hal yang diukur.

Oleh karena itu "Ukuran" dunia lain tidak sama dengan ukuran dunia ini, dan ia juga tidak sama dengan ukuran-ukuran (berbagai jenis) pengetahuan dan perbuatan seperti timbangan-timbangan yang digunakan untuk menimbang tubuh-tubuh dan berat-berat. ("Timbangan-timbangan" dunia ini dan dunia lain) tidaklah seperti ukuran-ukuran gandum, jawawut, dadih susu, atau sirup. Tidak pula seperti "ukuran" puisi, yang menekankan pada pola metrikalnya; atau "ukuran" berpikir, yakni logika; atau tata bahasa, dalam kasus sintaksis dan perubahan bentuk kerja; atau *astrolabe* dan gerakan benda-benda langit, untuk kuantitas-kuantitas waktu; atau tali pengukur tegak lurus, untuk siku; atau kompas dan mistar, untuk lingkaran dan garis lurus. Tapi Hati (*Mind*) adalah ukuran segala sesuatu.[232]

Secara total, Timbangan-timbangan dunia lain adalah suatu jenis lain (bukanlah seperti timbangan-timbangan di

dunia ini), karena Kitab-kitab dan Lembaran-lembaran (jiwa manusia) ditempatkan dalam Mereka dan "ditimbang" dengan Mereka. Dan di antara yang diriwayatkan dari Imam-Imam kita —*'alaihimus-salaam*— mengenai topik ini, terdapat riwayat oleh Muhammad bin 'Ali bin Baabawayh: "[Imam Ja'far al-Saadiq] ditanya oleh Hisham bin Salim tentang arti Firman-Nya Yang Maha Agung Lagi Terpuji: *Wa nadho'u al-mawazina al-qistho liyaumi al-qiyamati* (Kami akan memasang timbangan yang tepat pada Hari Kiamat) (QS 21; 47). Beliau menjawab: "Ini adalah para nabi dan pewarisnya yang ditunjuk [imam-imam]".[233]

Ketahuilah bahwa setiap perbuatan tubuh atau hati, setiap ingatan atau niat, ditempatkan dalam Timbangan ini. Dan sesuatu yang lain selalu dapat dimasukkan melawan (setiap perbuatan ini) dan menyeimbangkannya — kecuali Kalimat pernyataan Ketunggalan Ilahi (yang disimbolkan) dalam perkataan *"La ilaha illalloh,"* (ketika diucapkan) dengan ketulusan penuh.[234] Karena setiap perbuatan mempunyai lawan dalam dunia perlawanan ini; namun pernyataan Ketunggalan Tuhan tidak mempunyai lawan kecuali untuk kesyirikan — dan kedua hal ini tidak dapat digabungkan dalam suatu timbangan tunggal, karena keyakinan yang tahan lama (Ketunggalan Tuhan) tidak dapat digabungkan dengan lawannya dalam sebuah hati, tidak juga ia dapat diikuti oleh lawannya dalam subyek yang sama. Sebagaimana yang telah kita pahami sebelumnya, jiwa mukmin yang benar-benar menyadari Ketunggalan Tuhan benar-benar berbeda dari jiwa orang kafir (mutlak) dalam substansi dan hakikatnya bahwa keduanya benar-benar berbeda secara aktual dalam spesies, tidak secara sederhana sebagai

individu-individu partikular.

Pendek kata, tidak ada apa pun sama sekali, apakah itu perkataan, perbuatan atau niat, yang dapat mengimbangi atau sama dengan Kalimat (Ketunggalan Tuhan) pada sisi lain Timbangan. Karena ini diriwayatkan dari Abu 'Abdillah (Imam Ja'far al-Shadiq) bahwa beliau bersabda: "Sebagaimana tidak ada apa pun (dari perbuatan-perbuatan 'baik' secara eksternal) yang berguna ketika disertai dengan kekafiran, demikian pula tidak ada apa pun (dari perbuatan-perbuatan yang salah) yang membahayakan bila disertai dengan keimanan yang benar". Dan Abu al-Samit meriwayatkan berikut ini dari Imam Ja'far *'alaihissalaam*! (Beliau bersabda: "Tuhan tentu akan mengampuni orang yang beriman, walaupun jika ia membawa sesuatu seperti itu". Dan ia memberikan isyarat dengan tangan (untuk menunjukkan keluasannya). Saya bertanya kepadanya: "Walaupun seandainya ia datang dengan (dosa sebesar) bentuk-bentuk itu (langit-langit, gunung-gunung dan obyek-obyek yang sangat besar)?" Kemudian beliau menjawab: "Ya, demi Allah! Walaupun sekiranya ia membawa bentuk-bentuk seperti itu". Kemudian beliau bersabda, "Ya, demi Allah!" dua kali lagi. "Dan diriwayatkan dari Rasulullah (SAW) bahwa "[orang beriman akan memasuki Surga] walaupun sekiranya ia melakukan perzinahan atau mencuri".[235]

Ketahuilah, kemudian, bahwa aktifitas-aktifitas jasmaniah, baik maupun buruk, semua dimasukkan di antara hal-hal Timbangan ini. Untuk perbuatan-perbuatan batin (jiwa), mereka tidak bisa diukur dengan timbangan inderawi apa pun; mereka diukur dalam syarat-syarat Keadilan, yang merupakan Timbangan pengadilan tentang makna dan realitas

batin. Karena yang inderawi diukur dengan hal yang inderawi; sementara makna dan realitas batin diukur dengan (standarnya) sendiri (yang sesuai). Inilah mengapa perbuatan-perbuatan seorang manusia ditimbang sesuai dengan cara mereka "ditulis" (dalam Kitab jiwanya).

Hal terakhir dari semua yang diletakkan dalam Timbangan ini adalah ucapan manusia "Puji bagi Allah", dan ini cukup untuk memenuhiNya. Inilah apa yang disinggung oleh Nabi (SAW) ketika beliau bersabda: "'Puji bagi Allah' memenuhi Timbangan".[236] Dan di antara pandangan-pandangan batin yang lembut yang diungkapkan (pada pengetahuan yang benar) adalah bahwa setiap Timbangan manusia adalah benar-benar sebanding dengan perbuatan (batin dan lahir)nya, tidak terlalu besar tidak pula terlalu kecil.

Prinsip — 10c;
Tentang Surga dan Neraka[237]

Mesti diketahui bahwa Surga yang ditinggalkan nenek moyang kita Adam dan istrinya karena kesalahan mereka berbeda dengan Surga yang dijanjikan pada orang yang bertakwa (QS 13;35; 25;15,47;15).[238] Itu karena Surga yang terakhir hanya mengada (untuk individual tersebut) "setelah" kehancuran dunia ini, lenyapnya langit dan bumi, dan akhir masa dunia pergerakan dan perubahan. Tapi Surga-surga ini berimpit dalam realitas mereka dan dalam derajat (wujud)-nya dan derajat keagungannnya, karena keduanya adalah secara bersamaan dan dalam hakikatnya merupakan Tempat Tinggal Kehidupan dan Kekekalan. (Tidak seperti hal-hal material, mereka) tidak terus-menerus diperbaharui dan ditransformasikan,

tidak juga beralih, lenyap atau sirna selamanya.

Penjelasan dari ini adalah bahwa "Akhir-Akhir" (dari kenaikan psikis dan noetik manusia) adalah paralel dan secara akurat berhubungan dengan "Awal-Awal" (atau Prinsip-Prinsip Pertama turunnya Wujud), dan bahwa kematian fisik adalah permulaan gerakan Kembali (jiwa) kepada Tuhan, tepat seperti kehidupan fisik adalah akhir gerakan turun (ontologis) dari Tuhan. Karena setiap sesuatu pada derajat (wujud) yang berbeda dalam kurva kenaikan mempunyai pasangannya yang akurat di antara derajat-derajat kurva penurunan. Filsof-filsof dan pengetahuan yang benar telah menyerupakan kedua rantai (wujud) ini dengan dua buah kurva setengah lingkaran dari sebuah lingkaran, sebagai suatu indikasi bahwa gerakan kembali yang kedua adalah sejenis "berputar kembali" atau gerakan terbalik, dan bukan suatu gerakan yang lurus terus.[239]

Sekarang bahwa ini telah ditegaskan, Anda harus mengetahui bahwa Surga ada dua jenis: terdapat Surga inderawi (jiwa) dan Surga noetik. Ini adalah seperti FirmanNya Yang Maha Agung: *Wa li man khofa maqoma robbihi jannatan* (Dan bagi orang yang takut akan saat menghadap Tuhannya ada dua surga) (QS 55; 46), dan *fihima min kulli fakihatin zaujan* (Di dalam kedua surga itu terdapat segala macam buah-buahan yang berpasangan) (QS 55; 52). "Buah-buahan" inderawi (dari keadaan-keadaan menggembirakan jiwa) adalah untuk *ashhabu al-yamin* (golongan kanan) (QS 56; 27); sedangkan "buah-buahan" noetik adalah untuk *al-muqorrobun*: bagi merekalah Surga Tertinggi.[240] Dan Neraka, juga seperti itu, ada dua jenis: terdapat Neraka inderawi (dari keadaan-keadaan jiwa yang menyakitkan) dan Neraka realitas batin ("Jahannam" eksistensi

fisik, atau jarak dari wujud noetik), sebagaimana telah disebutkan (dalam Prinsip 8 c di atas).

Sekarang baik Surga inderawi maupun Neraka inderawi adalah alam-alam yang mempunyai ekstensi. Yang pertama darinya merupakan bentuk (luar) Rahmat Tuhan; dan yang lain adalah bentuk dari MurkaNya, sebagaimana FirmanNya Yang Maha Agung: *Wa man yahlil 'alaihi ghodhobi faqod hawa* (Dan barangsiapa ditimpa oleh kemurkaanKu, maka sesungguhnya binasalah ia) (QS 20;81). Oleh karena itu MurkaNya menghujani para penindas dan menghancurkan orang-orang yang berlebih-lebihan dalam kecongkakan.[241]

(Tetapi dalam sebuah makna yang sangat berbeda, pada level "Surga" noetik), Rahmat Tuhan adalah Kesangathakikat-anNya, sedangkan MurkaNya hanyalah merupakan sesuatu yang insidental dariNya, sebagaimana yang Ia buktikan dengan FirmanNya: "Rahmatku mendahului MurkaKu", dan FirmanNya: *'adzabi ushibu bihi man asya`, wa rohmati wasi'at kulla syai`* (SiksaKu akan Kutimpakan kepada siapa yang Aku kehendaki dan rahmatKu meliputi segala sesuatu) (QS 7; 156).[242] Oleh karena itu Surga diciptakan dengan Hakikat-(Nya), tapi Neraka hanya diciptakan secara insidental (dariNya). Dan tentang ini terdapat sebuah rahasia.[243]

Engkau telah mempelajari bahwa Surga dan Neraka (psikis, "inderawi") tidak mempunyai lokasi spasial dalam aspek lahir dunia ini, apakah dalam ketinggiannya ataupun kedalamannya, karena segala sesuatu yang ditempatkan dalam ruang-ruang dunia (material) ini diperbaharui dan dimusnahkan secara terus-menerus, selalu berubah dan sirna: karena segala sesuatu yang seperti itu adalah dari dunia ini. Tapi Sur-

ga dan Neraka adalah dari dunia lain: *Fa ni'ma 'uqba ad-dar* (Maka alangkah baiknya tempat kesudahan itu) (QS 13; 24). Maka tiap mereka mempunyai suatu tempat di balik hijab-hijab langit (fisik), walaupun mereka benar-benar memiliki manifestasi di dunia ini, sesuai dengan cara-cara wujud partikularnya.[244]

Hadits-hadits yang diriwayatkan yang menyebutkan tempat-tempat tertentu di dunia ini sebagai tempat-tempat Surga dan Neraka semuanya harus diinterpretasikan sesuai dengan ini (yakni, .bahwa sebagai tempat-tempat manifestasi khusus Realitas-realitas noetik dan psikis). Di antaranya adalah sabda Nabi (SAW) "Di antara kuburanku dan mimbar di mana aku berdiri adalah satu dari padang rumput Surga", dan sabda beliau (SAW): "Kuburan seorang mukmin adalah satu dari padang rumput Surga, namun kuburan seorang munafik adalah satu dari lubang Neraka".[245] Riwayat lain (dari sabda-sabda sejenis ini mengatakan) bahwa satu dari mata air Surga mengalir keluar pada Gunung Arvand. Dan terdapat sebuah sabda dari Abu Ja'far (Imam Muhammad al-Baqir 'a.s.) bahwa "terdapat sebuah Taman yang Allah ciptakan di Barat yang jauh, dan air dari sungai *Eufrat*mu di sini mengalir dari sana..." Mirip dengan itu, diriwayatkan bahwa *Barhut* (aliran belerang di Hadhramaut) adalah satu dari sungai di Neraka. Hadits-hadits seperti ini adalah sangat bermacam-macam dan berbeda-beda dalam ekspresi eksternalnya. Kami telah menyebutkan cara yang tepat untuk menyelesaikannya dalam buku kami *al-Mabda' wa al-Ma'ad*.[246]

Hal yang menakjubkan, namun, adalah bahwa terdapat manusia yang berakal yang bisa meragukan (realitas aktual)

keadaan wujud alam lain dan dari Surga dan Neraka (psikis) inderawiah — tapi tidak ada keraguan sama sekali dalam semua yang mereka lihat dalam mimpi-mimpi mereka sendiri![247] Lebih lanjut, alam ini dan alam yang lain termasuk dalam kategori relasi, karena (pernyataan untuk) "alam ini" (*dunyaa*) diturunkan dari "kedekatan"nya (*dunuww*), dan "alam lain" (*akhirah*) diturunkan dari "posterioritas" relatif (*ta`akhkhur*). Ini adalah dua syarat untuk manusia: yang lebih dekat dari keduanya adalah dunia ini dan yang lebih jauh adalah alam lain. Namun kedua istilah relatif (hanya) bisa benar secara bersamaan, sehingga siapa yang tidak benar-benar mengetahui alam lain dan tidak menegaskan wujud aktualnya, dalam hakikat, tidak benar-benar mengetahui alam ini! Ini adalah seperti Firman-Nya: *Wa laqod 'alimtumu an-nasy`ata al-ulaa fa lau la tadzakkarun* (Dan sesungguhnya kamu telah mengetahui penciptaan yang pertama, maka mengapakah kamu tidak mengambil pelajaran (untuk penciptaan yang kedua)?) (QS 56; 62).[248]

Tapi saya bahkan lebih takjub pada kebanyakan filsof dan pengikut Aristoteles, seperti Abu 'Ali (Ibnu Sina) dan mereka yang mengikuti jejak-jejaknya, ketika mereka menolak bahwa jiwa mempunyai suatu bentuk wujud sebelum tubuh, walaupun mereka benar-benar mengenal bahwa jiwa benar-benar memiliki suatu bentuk wujud dan survivalitas setelah tubuh.[249] Dan orang-orang itu adalah mereka yang mempunyai keraguan-keraguan tentang "Pengumpulan" tubuh-tubuh ini dan Kembalinya menuju dunia lain. Mereka bertanya: "Ke mana tubuh-tubuh ini pergi, dan ke mana mereka kembali dalam alam lain setelah rusaknya alam ini?"[250] Tapi mereka tidak pernah ragu asal mereka (dalam alam ini), dan tidak

pernah bertanya: "Dari mana tubuh-tubuh ini datang?"

Maka ketahuilah, kasihku, bahwa kita datang ke dunia ini dari Surga Tuhan, Daerah Kesucian yang di dalamNya disucikan seluruh yang suci. Kita datang dari Surga (noetik tertinggi) ke Tempat Tinggal Kehidupan dan Surga tubuh-tubuh (psikis); dari Sana kita datang ke alam ini, tempat aktivitas tanpa balasan. Kemudian kita pergi dari alam ini ke Tempat Tinggal Balasan, di mana tidak ada aktifitas (fisik). Dan di antara kita, mereka yang fitrahnya tetap bersuara dan perbuatannya baik akan mencapai Surga Tuhan, jika mereka termasuk *al-muqorroqbin*, yakni mereka yang sempurna di alam ini. Atau ia pergi menuju Surga Kehidupan (dalam alam jiwa), jika ia termasuk dari *ashhabu al-yamin* (golongan kanan) (QS 56; 27).[251]

Tapi mereka yang berbuat buruk dan hatinya gelap (oleh kebodohan dari sifat noetik Wujud) tinggal dalam Api Neraka Kemurkaan Tuhan, dalam Jahannam, *kholidina fiha ma damati as-samawatu wa al-ardhu illa ma sya`a robbuk* (mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki (yang lain) (QS 11;107).[252] Satu dari "ahli kasyaf" (Ibn 'Arabi) mengatakan:[253]

Ketahuilah —Semoga Tuhan melindungi kami dan Anda!— bahwa Neraka adalah satu dari ciptaan yang luar biasa. Ia adalah Penjara Tuhan dalam alam lain, dan disebut "Jahannam" karena kedalaman dasarnya yang tak terkira, sebagaimana orang-orang Arab Badui mengatakan sebuah sumur "Jahannam" jika sumur itu teramat dalam. Neraka mengandung panas dan dingin yang mengerikan — keduanya sampai derajat yang ekstrim; dan di antara titik tertinggi dan titik teren-

dahnya terdapat jarak 7500 tahun. Ia adalah suatu tempat di mana angin-angin panas adalah api yang amat panas, dan bahan bakar untuk nyalanya selain "manusia dan batu" yang telah mereka jadikan sebagai tuhan-tuhan. Ini akan dibakar oleh jin tersebut, sebagaimana Ia —Yang Maha Agung— berfirman: *waquduha an-nasu wa al-hijaroh* (bahan bakarnya manusia dan batu) (QS 2;24), dan FirmanNya: *fa kubkibu fiha hum wa al-ghowun, wa junudu iblisa ajma'un* (Maka mereka (sembahan-sembahan itu) dijungkirkan ke dalam neraka bersama orang-orang yang sesat dan bala tentara iblis semuanya) (QS 26; 94-95).[254] Sekarang satu dari hal paling aneh yang diriwayatkan dari Nabi adalah bahwa suatu hari beliau duduk bersama sahabat-sahabatnya dalam masjid, ketika mereka mendengar suatu tabrakan bergemuruh dan menjadi takut. Kemudian beliau (SAW) bersabda: "Adakah kamu tahu apakah tabrakan yang mengerikan itu?" Mereka menjawab: "Allah dan RasulNya lebih tahu." Beliau bersabda: "Itu adalah batu yang dijatuhkan dari atas Jahannam tujuh puluh tahun yang lalu; baru saja batu itu mencapai dasar Jahannam, dan tabrakan itu adalah (suara) jatuhnya di Sana." Dan beliau belum segera mengakhiri sabdanya maka di sana muncul suara tangisan dan jeritan di rumah seorang munafik yang baru mati dan umurnya tujuh puluh tahun. Maka Rasulullah bersabda: "Allah Maha Besar!", dan sahabat-sahabatnya menyadari bahwa batu ini adalah manusia itu, dan bahwa ia telah jatuh ke dalam Jahannam sejak Tuhan menciptakannya; ketika ia mati, ia sampai pada dasarnya. Karena Ia Yang Maha Agung berfirman: *Inna al-munafiqina fi ad-darki al-asfali mina an-nar* (Sesungguhnya orang-orang munafik itu (ditempatkan) pada tingkatan

yang paling bawah dari neraka) (QS 4;145). Lihat, betapa menakjubkan FirmanNya, dan betapa tepatnya uraian Nabi pada para sahabatnya.

Prinsip — 11c;
Tentang Realitas Ilahiah yang Menyebabkan Surga dan Neraka Termanifestasi, dan Kiasan (Qur'an) tentang Pintu-pintunya

Ketahuilah bahwa setiap sesuatu dari makna-makna batin yang benar mempunyai Realitas primordial (atau "Nama" noetik dalam Ilmu Tuhan), sebuah bayangan, dan sebuah tempat manifestasi.[255]

Manusia, sebagai contoh, adalah Realitas universal: ia adalah makhluk noetik yang merupakan lokus manifestasi nama ilahiah komprehensif Allah,[256] sedang "Tuhan" dan "Ruh" dianggap berasal dariNya sebagaimana dalam FirmanNya: *kalimatuhu alqoha ila maryama wa ruhun minh...* (Kata-kataNya yang disampaikanNya kepada Maryam dan ruh dariNya) (QS 4; 171) dan dalam FirmanNya Yang Maha Agung: *Wa nafakhtu fihi min ruhi* (Dan Aku tiupkan ke dalamnya (yakni Adam) dari RuhKu (QS. 15;29). Realitas ini mempunyai bayangan partikular dan hal-hal individual yang spesifik, seperti (individual-individual) Zayd dan 'Amr. Dan itu juga mempunyai tempat-tempat manifestasi, seperti halnya indera-indera dan lembaran-lembaran pikiran (jiwa).[257]

Surga, seperti itu juga, mempunyai sebuah Realitas universal: ia adalah Ruh dari Alam dan locus manifestasi Nama Tuhan "Ar-Rohman", sebagaimana ditunjukkan dalam FirmanNya Yang Maha Agung: *Yauma nahsyuru al-muttaqina ila ar-*

rohmani wafda (Ingatlah hari (ketika) Kami mengumpulkan orang-orang yang takwa kepada Tuhan Yang Maha Pemurah sebagai perutusan yang terhormat) (QS 19;85).[258] Dan Itu mempunyai bayangan universal, yakni 'Arsyi tempat Ar-Rohman bersinggasana (*Ar-rohmaan 'ala al-'arsyistawa*) Yaitu Tuhan Yang Maha Pemurah Yang bersemayam di atas 'Arsy (QS 20;5)). Bentuk luarnya, sesuai dengan riwayat, adalah "Bumi Surga (yang) merupakan Alas ('Arsyi), dan atapNya adalah 'Arsyi Ar-rohman", Surga juga mempunyai bayangan khusus, yakni hati-hati mukmin, sesuai dengan riwahat: "Hati mukmin adalah 'Arsyi Allah", dan "hati mukmin adalah Rumah Allah".[259] Akhirnya, Surga mempunyai tempat-tempat universal maupun partikular di mana Ia termanifestasi dan disaksikan (dalam jiwa), yang merupakan "derajat-derajat" Surga dan "gerbang-gerbangNya."[260]

Mirip dengan itu, Neraka mempunyai Hakikat universal, yakni kejauhan dari Rahmat Allah: ini adalah bentuk luar dari "MurkaNya," dan lokus manifestasi nama "Al-Jabbar" dan " Al-Muntaqim".[261] Dan Itu memiliki juga bayangan universal, yang tak lain adalah Api Jahannam (yakni, dari wujud material tak substansial), dan tempat-tempat manifestasi umum dan khususnya, yakni "derajat-derajat" Neraka yang berbeda dan "gerbang-gerbangNya." Itu memiliki tujuh derajat di bawah Alas (yakni, lapisan kelelangitan yang terluar), karena dalam Alas itu akar dari Sidrah (yakni, "Pohon Kehidupan")[262] dan dari Sana juga tumbuh Pohon Zaqqum, makanan orang yang banyak berdosa (*Inna syajarota azzaqum tho'amu al-atsim* (Sesungguhnya pohon zaqqum itu, makanan orang yang banyak berdosa (QS 44; 43-44)), *Thol'uha ka`annahu ru`usu asy-*

syayathin (mayangnya seperti kepala-kepala syaitan) (QS 37; 65). Seluruh perbuatan pendosa dan munafik sampai ke Neraka pada akhirnya, karena Neraka dan pavilyun-pavilyun-nya benar-benar meliputi orang-orang kafir (*Wa inna jahannama lamuhithotun bi al-kafirin* (Dan sesungguhnya Jahannam itu benar-benar meliputi orang-orang yang kafir) (QS 9; 49). Terakhir, Neraka mempunyai bayangan-bayangan partikular, yakni substansi-substansi jiwa individual — dari jiwa-jiwa yang digelapkan dan ambruk pada neraka/kekekalan total, dan dada-dada yang terkekang dan menderita dalam kekacauan dan kebingungan.

Gerbang-gerbang Neraka ada tujuh, sebagaimana Firman-Nya Yang Maha Agung: *Laha sab'atu abwab, likulli babin minhum juz`un maqsum* (Jahannam itu mempunyai tujuh pintu. Tiap-tiap pintu (telah ditetapkan) untuk golongan tertentu dari mereka (QS 15;44). Dan pintu-pintu yang sangat sama ini (yakni bentuk-bentuk persepsi dalam dunia jiwa) adalah juga gerbang-gerbang Surga untuk para penghuninya.[263] Karena pintu-pintu ini dibentuk seperti sejenis pintu, yang bila dibuka pada satu tempat menutup suatu tempat yang lain. Maka tindakan menutup pintu-pintu ini dari Surga adalah sama dengan membuka pintu-pintu itu ke Neraka.

Kecuali (bahwa Surga mempunyai sebuah pintu lain yang tidak merupakan jenis ini) Pintu Hati, yang selamanya ditutup dari ahli Neraka[264]... *Innalladzina kadzdzabu bi ayatina wastakbaru 'anha la tufattahu lahum abwabus as-sama`u wa la yadkhuluna al-jannata hatta yaliju al-jamalu fii sammi al-khiyath* (Sesungguhnya orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami dan menyombongkan diri terhadapnya sekali-kali tidak akan dibuka-

kan bagi mereka pintu-pintu langit dan tidak (pula) mereka masuk syurga, hingga unta masuk ke lobang jarum... (QS 7; 40). Karena sesungguhnya Jalan Allah, sebagaimana yang disebutkan, adalah "lebih lembut dari sebuah rambut", sehingga siapa pun yang akan melewatinya memerlukan pembedaan dan sensitifitas yang paling sempurna. Bagaimanapun, kemudian, dapatkah seorang yang bodoh dan jahil dengan mudah melewati Jalan ini — khususnya ketika (kebodohan mereka) bersenyawa dengan kebanggaan yang sengaja dan congkak? Oleh karena itu Neraka mempunyai tujuh pintu, sedangkan pintu Surga ada delapan.

Prinsip — 12c;
Tentang penjelasan mengenai jumlah Zabaniyah

Dia Yang Maha Agung berfirman: *'Alaiha tis'ata 'asyar. Wa ma ja'alna ashhaba an-nari illa malaikatan, wa ma ja'alna 'iddatahum illa fitnatan lilladzina kafaru liyastaiqina alladzina utu al-kitaba wa yazdada alladzina amanu imanan wa la yartaba alladzina utu alkitaba wa al-mu`minuna, wa liyaqulu alladzina fi qulubihim marodhun wa al-kafiruuna ma dza aroda allohu bi hadzaa matsalan.* (Di atasnya ada sembilan belas (malaikat penjaga). Dan tiada Kami jadikan penjaga neraka itu melainkan dari malaikat; dan tidaklah Kami menjadikan bilangan mereka itu melainkan untuk jadi cobaan bagi orang-orang kafir, supaya orang-orang yang diberi Al-Kitab menjadi yakin, supaya orang yang beriman bertambah imannya, supaya orang-orang yang diberi Al-Kitab dan orang-orang mukmin itu tidak ragu-ragu dan supaya orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit dan orang-orang kafir (mengatakan): "Apakah yang dikehen-

daki Allah dengan bilangan ini sebagai suatu perumpamaan?) (QS 74;30-31).

Ketahuilah bahwa telah disingkapkan kepada guru-guru yang memiliki penglihatan batin terang bahwa hati manusia, sehubungan dengan tempat-tempat persepsinya, pintu-pintu dan jendela-jendelanya, menyerupai Neraka dan gerbang-gerbangNya. Karena telah disingkapkan dengan penglihatan batin bahwa terdapat sembilan belas jenis Zabaniyah yang duduk di depan pintu-pintu dari rumah (tubuh manusia), yang tak lain adalah bayangan dari Neraka: mereka adalah lima indera lahir, lima indera batin, kekuatan nafsu dan amarah, dan tujuh buah kekuatan "tumbuhan" (nutrisi, reproduksi, dan lain-lain).[265] Setiap hal ini membantu menarik Hati turun dari tempat yang tinggi dari Dunia Kesucian (noetik) ke jurang ngarai yang dalam sekali dari alam (fisik) yang rendah ini.

Sekarang untuk penjelasan Sumber-sumber (noetik) (kekuatan-kekuatan jasmaniah ini) dan yang mendahului mereka, (Realitas-realitas intelektual ini telah didiskusikan).[266] Sekarang Anda harus mengetahui bahwa mereka yang mengatur urusan-urusan dalam bentuk-bentuk material dunia ini adalah bayangan-bayangan[267] seperti yang disinggung dalam Firman Nya: *Wa as-sabiqoti sabqan, fa al-mudabbiroti amron* (Dan (malaikat-malaikat) yang mendahului dengan kencang, dan (malaikat-malaikat) yang mengatur urusan dunia) (QS 79; 4-5) — adalah dalam realitas batin di balik makrokosmos material (yakni, alam semesta fisik), di antara ruh-ruh malaikat dari tujuh planet dan dua belas konstelasi zodiak. Jumlah totalnya adalah sembilan belas, apakah itu adalah yang rahasia dan di dalam dunia Tak Terlihat (yakni, merujuk kepada intelek-in-

telek lelangit itu sendiri) atau pun yang terbuka dan terlihat (yakni, dalam hubungannya dengan tubuh-tubuh langit yang mereka atur).[268]

Sebagaimana mikrokosmos manusia, (kekuatan-kekuatan) pengarah ini adalah pengendali-pengendali dari kekuatan-kekuatan yang paling langsung mengendalikan bentuk-bentuk material yang lebih rendah. Mereka adalah sembilan belas (Zabaniyah) yang telah disebutkan: tujuh di antaranya yang mengakibatkan aktifitas-aktifitas tumbuhan, dan dua belas yang lain (yakni lima indera batin, lima indera lahir, nafsu dan amarah) adalah yang menyebabkan aktifitas-aktifitas kebinatangan.

Oleh karena itu, sepanjang wujud manusia dibatasi oleh penjara-penjara lahir dan batin ini, dikunci dalam penjara bawah tanah alam fisik ini, dan tertangkap tangan-tangan buruh (aktifitas-aktifitas jasmaniah), dia tidak pernah mampu untuk naik ke alam Surga (noetik), Mata Air Ridha Ilahi, dan Tempat Kediaman Hidup Abadi.[269] Dan bila ia tidak membebaskan diri dari belenggu-belenggu dan pengaruh-pengaruhnya, mereka akan terus menguasai dan menaklukkannya, sebagaimana ditunjukkan oleh FirmanNya Yang Maha Agung: *Khudzuhu fa ghulluh, tsumma al-jahima sholluh* (Peganglah dia lalu belenggulah tangannya ke lehernya. Kemudian masukkanlah dia ke dalam api neraka yang menyala-nyala). (QS 69;30-31). Karena ketika dia diambil dari tubuhnya oleh kematian, ia akan dipindahkan dari penjara ini ke Sijjiin, di mana Sang Pengatur akan mamasrahkannya kepada Zabaniyah yang di antara efek-efek (kekuatan-kekuatan jasadiah) yang mengatur tersebut. Kemudian dia disiksa dan dihukum oleh

mereka di dunia lain, sebagaimana ia disiksa mereka di dunia, walaupun mungkin ia belum melihat hal ini karena tebal dan kerasnya hijab-hijab (yang menutup keadaan ini dari kesadarannya). Tapi ketika hijab menjadi tembus dan disingkapkan olehNya, maka ia akan melihat dirinya sendiri disiksa di tangan penjaga-penjaga Neraka dan Zabaniyah Neraka Jahim, yang menyeret mereka ke bawah dan ke dalam Jahanam dengan rantai-rantai dan belenggu-belenggu mereka.

Prinsip — 13c;
Tentang al-A'raf dan Para Penghuninya

Ia berfirman; ... *wa 'ala al-a'rafi rijalun ya'rifuna kullan bi siimahum* (... dan di atas al-A'raaf itu ada orang-orang yang mengenal masing-masing dari dua golongan itu dengan tanda-tanda mereka) (QS 7; 46).[270]

Telah dikatakan bahwa al-A'raf adalah dinding di antara Surga dan Neraka dan, *Baathinuhu fihi ar-rohmatu wa zhohiruhu min qibalihi al-'adzab* (Di dalamnya ada rahmat dan di luarnya ada siksa) (QS 57;13), yakni di sebelah dalamnya — yang terletak berdekatan dengan Surga— ada rahmat, dan di sebelah luarnya dari situ ada siksa Neraka, yang terletak di dekat sisi tersebut. Di atasnya (menurut interpretasi ini) adalah mereka yang perbuatan buruk dan baiknya seimbang pada timbangan (Pengadilan) mereka, sehingga mereka melihat ke Neraka dengan satu mata mereka dan ke Surga dengan mata yang lain. Tapi tidak ada pengaruh yang lebih besar dari amal-amal mereka ke dua arah tersebut, yang membuat Tuhan —Yang Maha Agung— cenderung memasukkan mereka ke dalam satu dari tempat tersebut. Inilah yang telah dikatakan.

Tetapi dalam pandangan saya al-A'raf adalah sesuatu yang lain dari dinding di antara Surga dan Neraka. Apa yang telah disebutkan mengenai dinding itu hanya benar dan tepat dalam menjelaskan FirmanNya: *Fa dhuriba bainahum bisurin lahu bab, baathinuhu fihi ar-rohmatu wa zhohiruhu min qibalihi al-'adzab* (Lalu diadakan di antara mereka dinding yang mempunyai pintu. Di sebelah dalamnya ada rahmat dan di sebelah luarnya ada siksa) (QS 57; 13).

Tetapi untuk al-A'raf, akar katanya diturunkan dari *al-'irfan*, yang sesuai dengan FirmanNya Yang Maha Agung: *ya'-rifuna kullan bi simaahum* (...yang mengenal masing-masing dari dua golongan itu dengan tanda-tanda mereka) (QS 7;46). Atau ini juga bisa diturunkan dari *al-'urf* (bulu tengkuk kuda), yakni rambut "orang penting" di atas lehernya, dan dari *al-'urfa*, yang merupakan bukit pasir "tinggi" — dalam kasus al-A'raf terdapat ungkapan ketinggian posisi mereka, kemuliaan dan keagungan hakikat-hakikat mereka. Penghuni al-A'raf, karena itu, adalah mereka yang telah menjadi sempurna dalam pengetahuan dan pemahaman batin, yang mengetahui tiap kelompok di antara manusia dengan tanda-tanda mereka. Dengan cahaya penglihatan batin dan kearifan mereka melihat ahli Surga dan Neraka, sebagaimana keadaan-keadaan mereka di dunia lain. Sebagaimana Sabda Nabi (SAW): "Berhati-hatilah terhadap firasat mukmin, karena ia melihat hal-hal dengan Cahaya Tuhan".[271]

Tapi pada saat yang sama penghuni al-A'raf dianggap di dunia ini sehubungan dengan tubuh-tubuh mereka sebagaimana yang telah dikatakan;[272]

Tubuh-tubuh mereka ada di dunia terendah ini, namun

hati-hati mereka menyala seperti lampu dari *al-malaul a'la*. Tubuh-tubuh mereka bersifat kebumian, namun hati-hati mereka bersifat kelelangitan; bentuk-bentuk mereka adalah milik Karpet (Tuhan atas wujud jasmaniah), sedangkan ruh-ruh mereka adalah dari 'Arsy. Walaupun mereka telah memasuki Surga dengan ruh, mereka belum mati secara fisik sehingga mereka mungkin memasukinya dengan tubuh-tubuh mereka, sebagaimana Ia Yang Maha Agung berfirman: *Lam yadkhuluha wa hum yathma'un* (Mereka belum lagi memasukinya, sedang mereka ingin segera (memasukinya) (QS 7;46), dalam mengantisipasi Rahmat Tuhan.

Ketika mereka benar-benar meninggalkan dunia ini, "harapan" mereka adalah sama dengan pencapaian langsung, dan kekuatannya adalah sama dengan aktualisasi dan kemunculannya. Sebelum itu, keadaan mereka adalah kesempurnaan yang sesuai dengan cara wujud mereka di antara keadaan ahli Surga dan ahli Neraka. Karena hati-hati mereka yang diberkati dengan seluruh kegembiraan pengetahuan batin dan iman yang benar adalah dimiliki Surga; namun tubuh-tubuh mereka tetap tersiksa dengan seluruh derita dan kesusahan-kesusahan dunia ini, sebagaimana Ia Yang Maha Agung berfirman: *Wa idza shurifat abshoruhum tilqoa ashhabi an-nar, qolu robbana la taj'alna ma'a al-qoumi azh-zholimin* (Dan apabila pandangan mereka dialihkan ke arah penghuni neraka, mereka berkata: "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau tempatkan kami bersama orang-orang yang zalim itu"). (QS 7; 47).

Sekarang terdapat beberapa hal yang menunjukkan kebenaran interpretasi yang telah kami sebutkan di sini. Pertama adalah apa yang telah diriwayatkan dari Imam-imam kita, bahwa mereka bersabda:[273] "Kami adalah al-A'raf". Alasan ke-

dua adalah ayat ini tampaknya menunjukkan suatu derajat pujian yang tinggi, sedangkan mereka yang mencapai derajat tengah-tengah dan terhenti pada dinding (QS 57; 13) di antara Surga dan Neraka tidak patut menerima pujian karena timbangan-timbangan mereka adalah benar-benar seimbang. Tidak juga (orang-orang dengan derajat pertengahan seperti ini) memiliki kearifan sehingga mereka akan mengenal setiap orang dari dua kelompok manusia dengan tanda-tanda mereka, karena kearifan jiwa adalah hal yang besar dan luar biasa. Akhirnya, tempat doa dan permohonan untuk meminta kebutuhan-kebutuhan (sebagaimana terbukti mengenai penghuni al-A'raf dalam (QS 7;47)) adalah hanya di dunia ini dan sebelum mati. Sedangkan untuk dunia lain dan apa yang datang setelah mati terdapat waktu yang dijanjikan (QS 3; 9) untuk kenikmatan dan persatuan kembali, atau untuk pencapaian keputusasaan dan pengeluaran (dari KehadiranNya).

Prinsip — 14c;
Tentang Makna Batin Thuba

Alladzina amanu wa 'amilu ash-sholihati thuba lahum wa husnu maab (Orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik) (QS 13; 29). Thuba[274] adalah bayang-bayang Pohon Pengetahuan, dengan dahan-dahan, cabang-cabang, dan penglihatan-penglihatan batin ilahiah dan kebenaran-kebenaran batini yang merupakan buah-buah dan hasil-hasilnya yang utama — yang tidak dapat diperoleh hanya dengan sekedar intelek kita yang fana ini. Namun, untuk secara aktual mencapai dan memahami pemahaman-pemahaman ilahiah dan kebenaran-kebe-

naran batin ini, adalah perlu untuk mengambil Cahaya-cahaya dari Miskat Cahaya Penutup Para Nabi (yakni, "Realitas Muhammad" yang ada di alam Intelek), melewati perantara yang pertama dari Ahli Warisnya yang pertama (Imam'Ali), yang paling utama dari Sahabatnya dan Muridnya dan yang paling ulung dari Gerbang-Gerbang Kota pengetahuannya.[275] Karena hanyalah melalui bibit-bibit Wilayah, Kemuridan, pohon Petunjuk Yang Benar ilmu-ilmu ilahiah: pandangan-pandangan batin ini dapat tersingkap dan berkembang di dalam hati mereka yang telah siap untuk menerima Petunjuk.[276]

Di antara riwayat-riwayat yang mendukung penafsiran ini adalah riwayat berikut yang diriwayatkan oleh ahli hadits yang paling akurat, handal, tepat, dan tajam, Syaikh al-Saduq Abu Ja'far Muhammad ibn 'Ali al-Husain ibn Babawayh al-Qummi, pada sebuah jalur periwayatan yang kembali kepada Abu Basir: "Abu 'Abdallah Ja'far ash-Shadiq ('a.s.) bersabda: "*Thuba* adalah pohon di Surga. Akarnya adalah di Rumah 'Ali ibn Abi Thalib ('a.s.) dan satu dari cabang-cabangnya adalah di kediaman setiap mukmin." Itu adalah karena jiwa Ali yang paling utama merupakan sumber seluruh kebaikan dan pengetahuan, dan hatinya yang bercahaya adalah kunci pintu-pintu khazanah pengetahuan batin ilahiah yang diperoleh dari nabi-nabi, dan khususnya dari yang terakhir dan yang terbijak dari mereka (Muhammad) —Semoga sebaik-baik dan setinggi-tinggi keberkahan atasnya dan keluarganya!— sebagaimana secara jelas diungkapkan dalam sabdanya: "Saya adalah kota ilmu, dan Ali adalah pintunya".[277]

Prinsip — 15c;
Mengenai "Kekal" dalam Neraka Bagi Penghuninya[281]

Ini adalah suatu pertanyaan yang sangat sulit, satu yang telah menjadi bahan perselisihan antara ahli ilmu zhahir dan mereka yang mengetahui didasarkan pada pengalaman "penyingkapan" — dan bahkan di antara para ahli mukasyafah itu sendiri. (Pertanyaannya adalah) apakah siksa ahli Neraka kekal dan tanpa akhir, atau apakah sebagai ganti mereka akan memperoleh suatu keadaan istirahat dan kebahagiaan akhir di sana dalam Jahanam yang merupakan tempat kediaman kesengsaraan mereka, ketika masa siksaan mereka sampai *ajaluṅ musammaa* (ajal yang ditentukan). Tentu, setiap orang setuju bahwa orang kafir tidak akan meninggalkan Neraka, tapi malah *innakum makitsuun* (Kamu akan tetap tinggal (di neraka ini) (QS 43; 77) untuk waktu yang tidak terbatas. Untuk kedua tempat tinggal (dari Neraka dan Surga) mempunyai penduduk; sesungguhnya, keduanya dipenuhi mereka (QS 7; 18 dan 11; 20).

Sekarang terdapat prinsip-prinsip filosofis mendasar yang menunjukkan bahwa setiap hal maujud mempunyai akhir inheren yang ia selalu bergerak menujunya, bahwa kekuatan-kekuatan jasadiah (yang merupakan sumber "Jahannam" tiap manusia) secara faktual terbatas, dan bahwa limitasi-limitasi mereka (melawan gerakan inheren menuju kesempurnaan) dari wujud alami tidak berlangsung selamanya. Maka pada akhirnya, segala sesuatu benar-benar kembali pada Rahmat Ilahiah yang meliputi segala sesuatu. (QS 7; 156).[282]

Tapi kita juga memiliki prinsip fundamental yang menunjukkan bahwa siksaan-siksaan dan penderitaan-pende-

ritaan Jahannam benar-benar berlangsung selamanya untuk penghuni-penghuninya, sebagaimana kebahagiaan-kebahagiaan dan rahmat-rahmat Surga berlangsung selamanya bagi para penghuninya. Bagaimanapun, "kekekalan" yang layak pada kedua daerah ini mempunyai sedikit makna yang berbeda dalam masing-masing kasus.[283]

Satu dari "ahli mukasyafah" (yakni, Ibn Arabi) telah berkata:[287]

Tuhan menyebabkan ahli (Surga dan Neraka) memasuki kedua kediaman ini, ahli surga diberkahi sesuai dengan KaruniaNya, dan ahli Neraka sesuai dengan KeadilanNya. Mereka masuk ke sana melewati amal-amal mereka, dan mereka tinggal di sana melalui niat-niat mereka. Sekarang (mereka yang di Neraka) menerima kesakitan-kesakitan dari siksaan mereka sebanding dengan masa yang selama itu mereka memperlakukan hal-hal lain sebagai Tuhan di dunia ini. Namun ketika masa siksaan mereka telah lewat, mereka diberi kenyamanan di kediaman itu dan mereka (terus) tinggal di sana. Karena jika mereka masuk Surga, mereka akan merasa sakit di Sana, karena itu tidak akan selaras dengan sifat alamiah dan kecenderungan mereka. Karena mereka sebenarnya menikmati apa yang mereka memiliki dari api, dingin yang menggigit, ular-ular dan kalajengking yang menyengat, dan semua yang lain yang dikandung Neraka, seperti halnya ahli Surga menikmati Surga dalam Cahaya dan Paviliun-paviliunNya, mencium wujud-wujud cahayawi yang indah, karena sifat alami mereka membutuhkan itu.

Apakah tidak Anda lihat bahwa terdapat manusia yang sifat-sifatnya adalah sedemikian rupa sehingga mereka malah

terluka oleh bau mawar, dan mereka malah menikmati hal-hal yang busuk? Atau orang-orang yang dengan kecenderungan mereka yang panas menemukan bau musk (misik) malah ofensif? Jadi kenikmatan-kenikmatan mengikuti harmoni dan persetujuan, sedangkan sakit berasal dari hilangnya kesepakatan seperti itu.

Pengarang *al-Futuuhat al-Makkiyah* mengupas topik ini dengan penuh perhatian dan pergi ke diskusi yang sepenuhnya panjang dengan membahasnya dalam buku tersebut. Dan dalam *Fusus* beliau mengatakan: *"Untuk ahli Neraka, pada akhirnya mereka mencapai suatu kenyamanan. Karena setelah mengakhiri periode siksaannya, bentuk Api Neraka harus menjadi dingin dan tidak membahayakan mereka yang ada di dalamnya".*

Sekarang bagi saya sendiri setelah mempelajari studi-studi dan latihan-latihan {spiritual} praktis yang untuknya saya telah mengabdikan diri, muncul sebentuk "keyakinan" bahwa Neraka bukanlah suatu kediaman yang nyaman. Namun, neraka merupakan suatu tempat kenyerian, penderitaan dan siksaan tanpa akhir; kenyeriannya berlanjut dan diperbaharui terus-menerus, tanpa berakhir: *Kullama nadhijat juluduhum baddalnahum juludan ghoiroha liyadzuqul-'adzab.* Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain, supaya mereka merasakan azab (QS 4; 56). Maka tidak ada tempat untuk istirahat dan ketenangan yang sebenarnya, karena posisinya di dunia lain adalah sebagaimana posisi alam pembangkitan dan kerusakan di dunia ini.[290]

Prinsip — 16c;
Mengenai Cara Perwujudan Amal-amal dan Niat-niat Pada Hari Kebangkitan dan Penjelasan Tentang Materi dan Bentuknya

Ketahuilah bahwa tiap bentuk eksternal juga mempunyai manifestasi distingtif pada tempat yang sesuai untuk jiwa. Setiap bentuk dalam jiwa dan setiap kecondongan habitual juga mempunyai wujud eksternal (di alam fisik).

Sebagai contoh, tidakkah Anda melihat bagaimana bentuk suatu benda basah dapat mempunyai sebuah efek pada tubuh material (kering) yang lain yang mampu menerima kebasahan, sedemikian hingga tubuh kedua menjadi basah seperti yang pertama dan dapat dengan mudah menerima bentuk-bentuk yang berbeda? Namun jika benda basah (yang sama) ini membuat impresi pada materi (nonjasadiah) lain, seperti halnya kekuatan-kekuatan inderawiah atau imaginasi, materinya juga dipengaruhi oleh kebebasan. Namun itu tidak benar-benar secara aktual menerima pengaruh ini dan menjadi redam seperti obyek yang basah, walaupun ia benar-benar menerima kuiditas kebasahan — hanya melalui suatu bentuk yang lain dan suatu bayangan yang lain. Mirip dengan itu, kekuatan inteleksi manusia menerima bentuk yang lain darinya, dalam suatu cara wujud dan manifestasi yang lain, walaupun kuiditas kebasahan adalah satu dan sama. Kuiditas tunggal, oleh karena itu, mempunyai tiga bentuk yang berbeda dalam tiga alam (jasadiah, psikis, dan noetik), tiap mereka mempunyai wujud yang berbeda dan manifestasi tertentu yang khusus.

Sekarang mempertimbangkan perbedaan dalam status

ketiga modalitas wujud sehubungan dengan sebuah kuiditas tunggal ini, memperluas perbedaan itu ke cara-cara manifestasi dan cara-cara wujud dari setiap kuiditas partikular dan pemaknaan hakiki. Maka Anda tidak akan terkejut bila marah, yang merupakan kualitas jiwa, mungkin menjadi api yang mengamuk, jika ia harus mengada secara eksternal. Atau bahwa jika pengetahuan, yang juga merupakan sebuah kualitas jiwa, harus ada secara eksternal ia akan menjadi (*'Ainan fiha tusamma salsabila*) sebuah mata air syurga yang disebut Salsabil (QS 76; 18). Atau bahwa (*Innalladzina ya`kuluna amwala al-yatama zhulman*) sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim akan ditransformasikan ke dalam dunia lain (*innama ya`kuluna fi buthunihim naro wa sayashlauna sa'iro*): sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka) (QS 4;10) pada Hari Pengadilan. Demikian juga cinta pada dunia ini —yang merupakan keinginan-keinginan hewaniah yang menjadi merupakan sifat-sifat jiwa— bisa menjadi ular-ular dan kalajengking-kalajengking yang menggigit dan menyengat pemiliknya pada Hari Kebangkitan. Beberapa (ilustrasi) ini seharusnya cukup bagi manusia yang awas untuk mempunyai iman yang benar terhadap segala sesuatu yang telah dijanjikan dan diingatkan oleh Sang Pemberi Hukum baginya (di alam lain).

Setiap orang dengan sebuah kemampuan untuk secara intuitif menyerap pengetahuan harus mempertimbangkan dengan penuh perhatian sifat-sifat jiwa dan cara sifat-sifat tersebut memberikan kenaikan kepada efek-efek dan aktifitas-aktifitas eksternal. Maka ia semestinya menggunakannya sebagai

cara menuju pengetahuan batin yang benar dari cara kebiasaan-kebiasaan dan sifat-sifat karakter yang secara pasti mengimplikasikan efek-efek khusus dalam Kebangkitan. Sebagai contoh, kemarahan yang intens pada seorang manusia akan menaikkan eksitasi darahnya, memerahkan wajahnya, dan membengkakkan kulitnya. Kemarahan adalah suatu keadaan psikis yang ada di dunia wujud batin, sedangkan efek-efek ini adalah sifat-sifat tubuh jasadiah yang hadir sebagai hasil kemarahannya dalam modalitas wujud (jasadiah) ini. Maka seharusnya tidak mengejutkan, dalam suatu modalitas wujud lain (yakni, psikis), kemarahan ditransformasikan ke dalam api murni yang membakar, memotong-motong ususnya dan (*narullohi al-muqodah, allati taththoli'u 'ala al-af'idah*) api yang dinyalakan yang naik sampai ke hati (QS 104; 6-7) — tepat seperti di dunia ini, ketika ia menjadi sangat intens, ia menyebabkan tubuh memanas, urat darah halus berdenyut, anggota badan bergetar dan menggelorakan penyusun-penyusun material (tubuh). Dan kadang-kadang kemarahan bahkan mungkin menyebabkan sakit-sakit yang membahayakan, atau bahkan mati karena kegusaran yang *aplopexia*. Seluruh bentuk jasadiah yang ada di dunia lain adalah tepat seperti ini, apakah mereka muncul dari kepercayaan-kepercayaan yang logis ataupun tidak logis, atau dari kebiasaan-kebiasaan dan sifat-sifat karakter dalam jiwa yang baik ataupun buruk yang telah mempunyai akar di dalam mereka dengan melewati pengulangan perbuatan-perbuatan dan aktifitas-aktifitas (tertentu) di dunia ini. Jadi aksi-aksi menjadi sebab-sebab keadaan karakter di dunia ini; namun jiwa-jiwa, dengan mengambil struktur dan bentuk (dari kebiasaan-kebiasaan ini), menjadi penyebab tubuh-tubuh (psikis) di dunia

yang lain.

Materi yang darinya tubuh-tubuh (psikis) dibangkitkan dan yang di dalamnya perbuatan-perbuatan diwujudkan dan niat-niat direpresentasikan di dunia lain, tidak lain adalah jiwa manusia. Tepat seperti di dunia ini: materi prima adalah material yang di luarnya seluruh tubuh dan bentuk-bentuk yang diperluas dibangkitkan — walaupun dalam dirinya sendiri materi prima tidak mempunyai perpanjangan, maka seperti itu, jiwa manusia adalah material yang darinya dibangkitkan seluruh hal yang ada dalam representasi tetap dalam dunia lain, walaupun dalam hakikatnya jiwa adalah suatu hal spiritual tanpa perpanjangan apa pun.[291]

Bagaimanapun, perbedaan antara materi prima dan jiwa terdiri atas beberapa hal;

a. Yang pertama darinya adalah bahwa wujud materi prima adalah sesuatu yang murni potensial dari segala sudut pandang, karena ia sama sekali tidak muncul secara aktual dengan dirinya sendiri, tapi hanya melalui bentuk-bentuk jasadiah (unsur-unsurnya dan entitas-entitas material yang lebih kompleks). Ini tidak seperti jiwa, yang ada secara aktual dengan hakikatnya sendiri, sebagai sebuah wujud yang substansial, intrinsik dan sensitif. Mulanya, jiwa merupakan bentuk dari tubuh manusia unsuriah ini; kemudian ia menjadi materi di dunia lain untuk suatu bentuk di dunia lain, dan menyatu dengan bentuk tersebut melalui sejenis penyatuan. Maka jiwa adalah bentuk dari hal-hal material (yakni, tubuh) dalam dunia ini, dan jiwa adalah material untuk bentuk-bentuk di dunia lain. (Mereka adalah) "bentuk-bentuk"

yang ke dalamnya, dengan ijin Tuhan, (Ruh Kehidupan) ditiupkan (*Yauma yunfakhu fish-shuri fa ta`tuna afwaja*) yaitu hari ditiupnya sangkakala lalu kamu datang berkelompok-kelompok(QS 78;18) karena jenis-jenis (niat dan keadaan kebiasaan manusia) yang berbeda di dunia lain, sebagaimana yang telah disebutkan.

b. Suatu (aspek) lain (perbedaan ini) adalah bahwa jiwa adalah materi spiritual yang lembut yang dapat hanya menerima bentuk-bentuk lembut dari Yang Gaib: bentuk-bentuk yang tidak dapat dipersepsi dengan indera-indera (eksternal) ini, namun hanya dengan indera-indera yang dimiliki dunia lain. Materi prima, di sisi lain, adalah materi yang tebal dan padat yang hanya dapat menerima bentuk-bentuk yang berat, tebal, dibatasi oleh dimensi-dimensi dan lokasi-lokasi spasial dan dicampur dengan kekurangan-kekurangan dan potensialitas-potensialitas (yang dibatasi, khusus).

c. Suatu (perbedaan lain) adalah bahwa materi prima menerima bentuk-bentuknya dan keadaan-keadaan yang dibangkitkan dengan cara yang pasif, dengan cara perubahan kontinyu, gerak-gerak dan transformasi-transformasi (yang muncul kepadanya). Tapi jiwa "menerima" bentuk-bentuknya, yang telah berakar dalam di dalamnya, dengan mengingat dan memanggil mereka ke depan (keluar dari dirinya sendiri). Sekarang tidak terdapat ketakkonsistenan di antara "penerimaan" jiwa atas bentuk-bentuk ini dan pengaktualisasian mereka, karena pada satu saat dan dengan cara yang menyatu jiwa mengaktualisasi sekaligus menerima bentuk-bentuk dan citra-

citra (dalam modalitas wujudnya). Dan seluruh pengetahuan Prinsip-prinsip Awal (noetik, intelligible) dan sifat-sifatNya, sejauh mereka ada di dalamnya dengan cara yang menyatu, muncul baik dalam jiwa maupun oleh aktifitasnya, karena "reseptivitas" jiwa di sini tidak mempunyai makna kesiapan dan kemungkinan potensial (untuk menerima hanya satu bentuk khusus yang merupakan kasus reseptivitas material dalam dunia fisik eksternal).[294]

d. Akhirnya, bentuk-bentuk (hal-hal dalam dunia fisik) ini adalah "kesempurnaan" material-material dan substrat-substrat (unsuriah)nya (dalam arti aktualisasi sebuah potensialitas material tertentu). Namun, kemunculan dalam jiwa tiap bentuk-bentuk tersebut bukanlah "kesempurnaan" jiwa (dalam pengertian yang sama persis). Kesempurnaan jiwa di sini hanyalah dalam kemencerapan bentuk-bentuk tersebut, sejauh jiwa membuat mereka dan mengaktualisasi mereka. Namun terdapat suatu perbedaan yang kuat dan jelas di antara dua makna ("kesempurnaan").[295] Telah ditunjukkan di beberapa tempat sebelumnya, bahwa aspek-aspek reseptivitas dan aktivitas adalah secara nyata satu (dalam kasus jiwa, dan bahwa kesatuan ini ada) di antara sifat-sifat inheren hakikatnya.

Prinsip — 17c;
Tentang Apakah Binatang-binatang Dibangkitkan atau Tidak[296]

Kita telah menunjukkan sebelumnya bahwa setiap substansi natural mempunyai gerak hakikinya, penciptaan dan

kebangkitan, awal dan kembalinya sendiri. Dan para filsuf telah membuktikan bahwa seluruh hal-hal alami mempunyai akhir (tertentu) secara hakiki, tepat seperti mereka telah membuktikan bahwa mereka mempunyai awal yang hakiki. Dan setiap hal kembali kepada Awal mulanya. Maka tubuh-tubuh kembali kepada kekuatan-kekuatan (nabati dan hewani); kekuatan-kekuatan tersebut kembali kepada jiwa; dan jiwa-jiwa kembali kepada ruh-ruh (noetik); dan Segalanya kembali kepadaNya Yang Maha Agung sebagaimana FirmanNya; *A la ilallahi tashiru al-umur* (Ingatlah, bahwa kepada Allahlah kembali semua urusan) (QS 42;53). *Kullun ilaina roji'un* (Kepada Kamilah masing-masing golongan itu akan kembali) (QS 21;93). Oleh karena itu, siapa yang mengetahui dari mana ia datang juga mengetahui ke mana ia pergi.[297]

Tapi di sini kita hanya akan mendiskusikan kebangkitan individu-individu tertentu, dengan kelanggengan identitas dan individualitas khususnya yang memasuki kedua modalitas wujud (fisik dan psikis). Sekarang dalam hal manusia, ini (yakni kebangkitan individual) adalah sesuatu yang terbukti dan disadari, karena transendensi jiwanya yang kadang terhubung dengan tubuh material di dunia ini, dan pada waktu yang lain terhubung dengan tubuh (psikis) formal di dunia lain. Namun, untuk binatang-binatang selain manusia, para filsuf dan orang bijak memiliki pandangan yang berbeda mengenai kelanggengan jiwa mereka dan "Kembali" nya ke dunia lain. Riwayat-riwayat tentang subyek ini berselisih, dan ayat-ayat Qur'an yang merujuk kepadanya tak jelas dan agak tidak pasti (dalam maknanya). Secara faktual, sepertinya sebuah ayat seperti FirmanNya Yang Maha Agung: *Wa idzal-wuhusyu*

husyirot (Dan apabila binatang-binatang liar dikumpulkan) (QS 81; 6) merujuk kepada "Berkumpulnya" kelompok manusia yang jiwanya berjenis sama dengan ruh-ruh binatang buas, sehingga mereka dibangkitkan sebagai binatang buas, bukan sebagai manusia sebenarnya.[298]

Apa yang bisa dibuktikan dengan sejenis bukti yang bersifat terkaan adalah bahwa kita harus membedakan di antara mereka. Jadi, setiap binatang yang mempunyai jiwa yang mampu berimaginasi dan memiliki ingatan, di atas derajat sekedar inderawiah, akan memiliki kelanggengan setelah kematian (jasadiah) dan dikumpulkan ke dalam satu alam di antara alam-alam antara; dia tidak akan dihancurkan dan terus dijaga, karena Tatanan yang sudah ditakdirkan dari benda-benda tentu tidak akan mencegah apapun dari bergerak menuju kesempurnaan (alami)nya.

Sedang untuk "Berkumpulnya" jiwa-jiwa (binatang-binatang rendah) yang mempunyai indera, yang tanpa imaginasi dan ingatan, ini akan seperti "Berkumpulnya" seluruh kekuatan (rendah, nonintelektif) jiwa dan Kembalinya mereka menuju Sumber (noetik *archetypal*)nya yang tak lain adalah "Robb dari spesiesnya", sebagaimana yang telah disebutkan dalam buku *Fi Ma'rifat al-Rububiyah* (Teologi "Aristoteles").[299] "Berkumpul"nya kekuatan-kekuatan nabati, juga, adalah seperti itu — sebagai contoh, ketika pohon-pohon dipotong atau mengering, sebagaimana disebutkan oleh seorang *'arif* (Plotinus).[300]

Dan "Berkumpulnya" *muqallid* atau pengikut dengan derajat-derajat yang mulia dari para Imam dan mujtahid adalah seperti kembalinya kekuatan-kekuatan jiwa kepada jiwa-jiwa yang rasional.[301] Ini adalah seperti dalam FirmanNya Yang

Maha Agung: *Wa husyiro lisulaimana junuduhu min al-jinni wa al-insi wa ath-thoiri fahum yuza'un* (Dan dihimpunkan untuk Sulaiman tentaranya dari jin, manusia dan burung, lalu mereka diatur dengan tertib (dalam barisan)) (QS 27; 17), dan dalam ayat-ayat seperti dalam FirmanNya (Dan Kami tundukkan pula) burung-burung dalam keadaan terkumpul. Masing-masingnya amat taat kepada Allah) (QS38;19).•

Catatan Kaki

[71]"Kembali" (*al-ma'ad*) merujuk pada simbolisme eskatologi dari kebangkitan kembali dan Hari Akhir (Bagian II-C). Juga mengacu pada kesadaran-diri jiwa yang Shadra lihat sebagai realitas yang mendasari simbol-simbol tersebut. Bersamaan dengannya, pengetahuan ini menunjukkan dan mencerminkan struktur ontologis atau "Asal muasal" (al-mabda': rujuk cat.9) segala sesuatu, seperti yang diikhtisarkan pada Bagian I. Lihat Pengantar, IV-B, dalam hubungannya dengan dua pembagian primer ini dari upaya komprehensif Shadra, dan bab VI pada "Kembali". Yang dimaksud *al-masyriq* ("Tempat Iluminasi") dan *al-isyraq* ("ilumunasi") —kedua kata kunci ini diambil dari Suhrawardi— lihat cat. 10 dan 22 diatas.

[72]Fi ma'rifat al-nafs: lihat penjelasan formula ini dalam Pengantar, VI-A, dan diskusi-diskusi yang membedakan antara *ma'rifat* (pengetahuan batin yang tercerahkan sebagai keadaan kesadaran) dan *'ilm* (pengetahuan formal yang terkonseptualisasikan atau sains) pada cat. 5 dan 52 dan Pengantar, V-A. Dalam bahasa Arab asli, kata-kata ini adalah perujukan secara tidak langsung yang jelas pada perkataan terkenal yang biasanya dinisbahkan pada Imam 'Ali (dan kadang-kadang pada Rasulullah saw): "Dia yang mengetahui ('arafa) jiwanya (atau dirinya; *nafsahu*) akan mengetahui Tuhannya." Lihat Furuzanfar, hal. 162.

[73]"Orang-orang Dialektis" (*jadaliyun*) adalah istilah teknis yang digunakan oleh para filsof Islam (biasanya dalam pengertian jelek) untuk merujuk pada mereka yang berargumentasi dengan sesuatu yang diterima secara populer tapi premis-premisnya tak dapat dibuktikan (dan bahkan salah). Di sini, sebagaimana banyak para filsof Islam terdahulu, terdapat rujukan yang tidak langsung pada Mutakallimun atau para teolog kalam yang konsep eskatologinya (dan secara umum metoda-metoda dan tujuan-tujuannya yang tak filosofis) diserang oleh Shadra melalui Bagian II. Sedangkan yang dimaksud dengan "para filsof" (*falasifa*), mungkin yang Shadra maksudkan di sini lebih

khusus pada para komentator "Peripatetik" Ibnu Sina, yang kekurangan-kekurangannya dikritik pada beberapa tempat (lihat, misalnya, prinsip 9-11) dibawah. Dia terbukti di sini tidak sedang merujuk pada Plato, Plotinus, Suhrawardi, dan para filsof lain yang dipuji di bawah (misalnya, pada prinsip 9 dan 10) untuk pemahaman mereka yang lebih tepat tentang cahaya (skul) yang ditarik langsung dari "Ceruk Lampu Kenabian" (cat 6,74,105), sumber terdalam dari "iluminasi " transenden kesadaran noetik (akli).

[74]Misykat al-nubuwwah: ekspresi ini adalah salah satu dari sekian simbol-simbol yang digunakan Shadra untuk merujuk pada "Intelek" universal (cat. 50) atau dimensi akli realitas yang merupakan sumber penglihatan-penglihatan pada kelakuan Wujud yang diikhtisarkan pada Bagian I di atas. "Wahyu", sebuah istilah yang secara khusus merujuk pada inspirasi kenabian dan Sumber Ilahi yang nyata dari penglihatan metafisik: karena itu Shadra menyebutnya suatu "Cahaya", sebagai lawan dari "lentera" risalah-risalah tertulis yang cahayanya relatif sering terhalangi dan tidak langsung, yaitu "Kitab" dan "Hadits" (Sunnah) Rasul. Sumber-sumber yang disebut belakangan itu memerlukan sebuah interpretasi tercerahkan (ta'wil) yang dapat mengiluminasi arti dan makna orisinalnya: rujuk II-C, prinsip 14 di bawah pada peranan khusus Imam dalam menyuplai petunjuk tersebut. "Petunjuk" (*hidayah*) dan "kemaksumam" (*'ishmah*) adalah istilah teknis dari imamologi Syiah: hidayah merujuk pada peranan wajib Imam yang dipahami sebagai petunjuk-petunjuk unik pada makna terdalam spiritual dari simbol-simbol berbagai praktek agama (rujuk II-C, cat 276 dan 278 di bawah); 'ishmah —"ketakpernahberdosaan" atau "kemurnian" moral— merujuk pada status wujud khusus para Imam (dan para Nabi) sebagai bebas dari dosa dan kesalahan moral umum yang dihubungkan dengan sifat hewani dari manusia. Untuk peran pemahaman filosofis Shadra tentang imamah, lihat rujukan-rujukan yang berserakan pada teks dan catatan-catatan di bawah dan juga diskusi-diskusi pada Pengantar, II-A dan F dan VI-B.

[75]Frase terakhir ini merujuk secara tidak langsung pada ayat Quran (89:27-30), "Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu, dengan ridho dan diridhoi. Masuklah diantara hamba-hambaKu, masuklah ke dalam SurgaKu," juga pada banyak ayat Quran yang menyebutkan "Kembalinya" jiwa (*ma'ad*: rujuk cat 9 dan 71) pada Asal muasal noetiknya. "Jiwa yang tenang" (*al-nafs al-muthma'innah*) yang disebutkan di sini dipahami oleh para Sufi sebagai rujukan pada keadaan surgawi kesadaran yang sangat tercerahkan; mereka menganggapnya sebagai tingkatan tertinggi dalam tipologi standar dari pembentukan spiritual yang dimulai dengan dominasi "perintah" atau jiwa hewani (*al-nafs al-ammarah*). Keberadaan-sendiri jiwa dalam "alam lain" dari modalitas-modalitas noetik dan imajinal wujud, secara ringkas dirujuk secara tak lang-

sung di sini, adalah subjek bahasan Bagian II-B di bawah: rujuk penjelasan dalam Pengantar, VI-A.

[76]Ringkasan kekuatan dan level-level jiwa ini mengikuti standar psikologi Aristotelian abad pertengahan, seperti yang diikhtisarkan dalam sistem Ibnu Sina; penjelasan dalam bahasa Inggris yang sering diakses adalah terjemahan F. Rahman untuk *De Anima of Avicenna's Kitab al-Najaat* (versi ringkas Syifaa'), *Avicenna's Psychology*. Keduanya di sini. Dan dalam karya-karyanya yang lebih panjang, Shadra sangat mempertahankan pemisahan-pemisahan formal fakultas psikologi Ibnu Sina (rujuk II-C, prinsip 12 di bawah), tetapi memasukkan hal tersebut dalam kerangka kerja ontologis yang diubah secara radikal yang mencerminkan sumber-sumber dan tujuan-tujuan yang sangat berbeda dari perhatian utamanya dalam subjek ini. Rujuk Pengantar II-B dan C dan VI-A. Identifikasi "Intelek Aktif" dalam kalimat ini (rujuk cat. 50) dan Ruh Suci (al-ruh al-quds), kendaraan inspirasi kenabian, adalah tema umum dalam filsafat Islam abad pertengahan; tapi relasi antara keduanya —dan peran-an-peranan yang berkaitan dari para filsof, orang suci, dan nabi— diinterpretasikan dalam berbagai cara. Beberapa dari aspek penting interpretasi Shadra telah didiskusikan pada berbagai tempat dalam Pengantar (lihat khususnya VI-B).

[77]Rujukan secara tidak langsung pada fenomena yang dikenal dengan "rahmat" dan kecenderungan individual pada jalan spiritual adalah sesuatu yang favorit di antara para sufi: rujuk beberapa referensi (termasuk Rumi, Jamii, dan al-Ghazali) yang ditukil dalam Furuzanfar, hal 119.

[78]"Kerajaan" (malakut) Ilahi dan "alam ghaib" (*'alam al-ghayb*) yang disebutkan di sini adalah ekspresi orisinal Qur'an yang telah menjadi istilah teknis standar di antara para Sufi untuk aspek-aspek imaterial realitas, baik yang akli dan imajinal atau psikis. Ekspresi yang berhubungan dengan realitas material yang lebih rendah, wujud elemental adalah "Kepemilikan" ilahi atau "Kekuatan" (mulk) dan "alam nyata" (*'alam al-syahadah*).

[79]"Ruh beruap" (ruh bukhari: pneuma) yang disebutkan di sini (dan dalam bab-bab berikutnya) adalah kekuatan material tipis, bagian dari fisiologi Galenik tradisional pada zaman Shadra. Maknanya sangat berbeda dari "Ruh" Ilahi atau Intelek noetik yang disebutkan dalam prinsip 2 (cat. 76) di atas. Begitu pula, perabaan dan perasaan dalam istilah-istilah "kualitas primer" (basah/kering; kasar/halus) dan perasa-perasa primer, yang bergabung membentuk semua varian pengalaman kita, juga mencerminkan pengaruh Aristotelian dan penjelasan-penjelasan Galenik pada hal-hal tersebut. Untuk suatu ikhtisar umum tentang fisiologi ini, yang juga Shadra asumsikan dalam beberapa paragraf berikutnya nanti, lihat rujukan dalam tiga kajian oleh R.E. Siegel, *Galen's System of Psychology and Medicine, Galen on Sense Perception, and Galen*

on Psychology, Psychopatology, Function and Disease of the Nervous System, dengan index di bawah pneuma, perasa, pendengaran, humor-humor, dsb. Untuk latar belakang Aristoteles tentang teori kuantitas primer yang dirujuk secara tidak langsung di sini, lihat J.I. Beare, *Greek Theory of Elementary Cognition,* hal 144-159 dan 174-179. Sehubungan dengan asumsi Shadra tentang kosmologi geosentris (rujuk Bagian I, prinsip 13-15, cat. 56,59,69), perlu ditekankan bahwa perhatian utama disini adalah ontologis —tentang kelakuan alami dan relasi wujud material dan inteligible— yang tidak tergantung pada validitas setiap hal yang partikular dari fenomena alami. "Penilaian" (tahqiq. Rujuk Pengantar II) dari postulat metafisis Mulla Shadra tidak menghasilkan setiap teori fiska partikular atau bukti-bukti.

[80]Sirr, "rahasia", misterius atau "inti yang paling dalam" (dari wujud sesuatu), adalah istilah Sufi dan Quran yang umum dengan suatu sebaran kebijaksanaan konotasi-konotasinya. Di sini, "apa yang terletak di atas" sesuatu yang diindra adalah realisasi dari, pertama, keberadaan ontologis dari realitas fisis sebagai keseluruhan (termasuk yang "sensible") sebagai sebuah ciptaan jiwa (prinsip 4-7), dan kedua, ketergantungan fenomena jiwa pada prinsip-prinsip inteligible yang dihasilkan atau Bentuk-bentuk arketip (prinsip 8-9). Shadra menunjukkan bahwa realisasi-realisasi ini adalah "rahasia" bukan karena hal tersebut teori-teori esoteris atau kepercayaan, tapi karena hal itu adalah realisasi-realisasi yang dapat dicapai secara individu hanya melalui metoda-metoda "pemurnian" (*tajrid*) dan disiplin-disiplin yang membawa pada pengalaman langsung transendensi jiwa.

[81]Yang dimaksud dengan "rahasia" (sirr) yang dirujuk secara tidak langsung di sini, lihat cat. 80 di atas. Harus ditekankan bahwa dalam seksi ini Shadra tidak bermaksud mengartikan wujud aktual dari dua himpunan indra yang berbeda atau "objek-objek" sensasi. Apa yang menghijabi realitas wujudi dan kesatuan jiwa, tepatnya adalah penampakan normal —dan secara fungsional tak dapat dihindarkan— alam-alam "lahir" dan "batin", bersamaan dengan asumsi-asumsi yang lebih dalam dan konstruksi-konstruksi mental yang mendasari dan melingkupi sudut pandang yang dikenal tersebut. Karena itu "rahasia" yang diungkapkan dalam pengalaman transendensi secara gamblang paradoksal dan mesti tak dapat diungkapkan dalam bahasa umum yang cocok pada persepsi wujud dualistik yang biasa: lihat Pengantar II dan V-A dan B.

[82]Dua teori visi ini terus-menerus membingungkan selama zaman Helenik dan abad pertengahan. Untuk penjelasan ringkas dalam bahasa Inggris, lihat D. Lindberg, Theories of Vision from al-Kindi to Kepler, hal 1-86. Di sini kategori "para filsuf alam" (tabi'iyun) merujuk khususnya pada tradisi Islam Aristoteles (termasuk Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan sebagainya), sedangkan

"para ahli matematika" dalam hal ini termasuk beberapa figur yang demikian terkenal seperti filsof al-Kindi dan saintis al-Biruni (wafat 442/1050).

[83]Lihat Ta'liqat karangan Shadra (komentar yang dirujuk di sini), hal 268-272; prinsip 8 dan 11 di bawah, juga beberapa kutipan pendek dalam Bagian II-C, juga diambil dalam bagian dari seksi-seksi komentar yang panjang ini. Perlu dicatat bahwa kritik-kritik Shadra disini (seperti pada prinsip 11 di bawah) mempertimbangkan secara relatif beberapa inkonsistensi minor dalam pemikiran Suhrawardi (meskipun dapat mengarah pada kesalahpahaman yang besar), dan bahwa dia kenyataannya mengasumsikan validitas umum pada pendekatan Suhrawardi dan meminjam banyak istilah-istilah kunci epistemologisnya (rujuk cat. 84-86). Untuk diskusi lebih lanjut tentang kritik-kritik atas Suhrawardi, lihat Pengantar, III-B dan C. Seperti yang disebutkan (cat. 79), perhatian utama Shadra di sini adalah untuk mengklarifikasi implikasi ontologis dari teori Suhrawardi menyangkut kelakuan alami yang benar dari jiwa; dia tidak mengklaim memaparkan penjelasan alternatif yang cocok bagi visi (atau setiap penginderaan lainnya) pada level fisis atau teori psikologis.

[84]Kata-kata terakhir dari kalimat ini (*idrak hudhuri wa wujud syu'uri*) diambil dari perbendaharaan kata teknis Suhrawardi, sebagai konsepsi sentral "pengetahuan dengan kehadiran" (*'ilm hudhurii*: rujuk Bagian I, prinsip 10 dan Pengantar, V-B-3) yang mereka ungkapkan. Secara sederhana ini adalah sebuah manifestasi dari pandangan (yang sudah diikhtisarkan dalam Bagian I prinsip 10) bahwa semua "yang mengetahui" atau kesadaran —termasuk aktivitas-aktivitas sensasi dan persepsi imajinal— menyebabkan kesatuan wujud antara apa yang kita sebut dengan "yang mengetahui" dan "sesuatu yang diketahui".

[85]Istilah-istilah "Pengetahuan Iluminatif" (*'ilm isyraqi*) dan "relasi iluminatif" (*idhafa ishraqiya*), dijelaskan dalam paragraf berikut, juga diambil dari Suhrawardi.

[86]Pernyataan "bentuk-bentuk tertahan" (shuwar mu'allaqa: rujuk cat. 168), juga diambil dari Suhrawardi, merujuk pada status ontologis bentuk-bentuk fisis yang dipersepsi dalam sensasi dan imajinasi, diturunkan dari dan tergantung pada Bentuk-bentuk inteligible murni atau "Arketip-arketip Platonik" (*al-mutsul al-aflatuniya*). Kadang-kadang bentuk-bentuk imajinal dan perantara ini pada level realitas psikis secara sederhana disebut "imaji" (*mutsul*) — tapi perlu dicatat bahwa bagi Shadra dan Suhrawardi, istilah itu secara primer dan orisinal adalah "imaji-imaji". Bentuk noetik, dan bukan abstraksi dari maujud-maujud material (seperti dalam epistemologi Ibnu sina yang diterima). Konsepsi jiwa ini sebagai diri sendiri "alam imajinal" (*'alam al-mitsal*) yang menjembatani antara realitas wujud noetik dan fisik adalah tema utama dalam Islam sebelum dan sesudah zaman Shadra: rujuk interpretasi yang mempunyai cakupan luas yang dihimpun dan diterjemahkan oleh H. Corbin dalam Spiri-

tual Body and Celestial Earth, hal 109-331.

[87]Jauhar mujarrad: pemahaman Shadra tentang jiwa sebagai substansi "transenden" (atau "imaterial") adalah kunci menuju ontologinya dan titik keberangkatannya yang utama dari konsepsi Avicenian: rujuk Pengantar V-A dan B dan VI-A. Bagi Ibnu Sina, "kekuatan imajinal" (quwwa khayaliya) adalah fakultas kejiwaan individu yang berhubungan dengan manipulasi fantasi atau abstraksi imaji-imaji entitas material. Shadra di sini menggunakan istilah yang sama dengan cara yang sangat berbeda, untuk merujuk pada "jiwa" sebagai sesuatu "alam" yang pasti, universal dan berdiri sendiri atau modalitas wujud, lebih komprehensif dan ekstensif dari realitas fisis.

[88]Tentang pentingnya Asfar, lihat Pengantar IV-A dan B. Argumen Shadra di sana yang berhubungan dengan psikologi dan epistemologi diringkaskan dalam Rahman, Philosophy, hal 195-265.

[89]Konsepsi otonomi wujudi dan keberdirisendiriannya realitas psikis (atau "imaginal") yang dirujuk secara tidak langsung di sini digunakan pada simbol-simbol eskatologi dalam prinsip 10-11, dan lebih jauh dalam Bagian II di bawah. Ungkapan yang sama telah digunakan oleh Suhrawardi, Ibnu 'Arabi, dan lainnya, untuk menerangkan mu'jizat para nabi dan karamah yang dilakukan oleh "orang arif" yang cemerlang: lihat kutipan-kutipan pendek yang representatif yang diterjemahkan oleh H. Corbin dalam Spiritual Body, hal. 135-145.

[90]Untuk rujukan-rujukan pada perkataan Ali yang telah dikenal, yang dikomentari secara ekstensif oleh Ibnu 'Arabi dan banyak Sufi lainnya, lihat Furuzanfar, hal. 87 dan 141. "Kematian" di sini, seperti dalam 'Arsyiyah, adalah ekivalen dengan "kelahiran kembali" spiritual atau kebangkitan noetik melalui realisasi transendensi. Untuk oposisi standar dari alam-alam "kasat mata" dan "tampak" ('alam al-ghaib/al-syahadah), lihat cat. 78 di atas. Kesimpulan yang berbeda di sini antara pengetahuan konseptual ('ilm) jiwa dan "penglihatan langsung" atau "identitas" eksistensial ('ayn) dengan realitas itu sendiri adalah sebuah rujukan secara tidak langsung pada ayat terkenal dalam Qur'an (102:5-7); ayat-ayat pada halaman itu berhubungan dengan tingkatan-tingkatan keyakinan pengalaman (*yaqin*) dari alam lain yang sudah dijadikan media dan dikomentari oleh berbagi generasi Sufi. Perbedaan yang mendasar pada pokoknya adalah antar 'ilm dan ma'rifah, yang sudah dirujuk beberapa kali di atas: rujuk cat. 5,52,72, dan Pengantar V-A. "Rahasia" (sirr) dari Kembali yang disebutkan dalam kalimat terakhir di sini sama seperti yang dirujuk dalam kesimpulan dari prinsip 3 dan 4, cat. 80 dan 81 di atas.

[91]Nafsiyat al-nafs: secara literal, "jiwanya jiwa", atau "apa yang seharusnya menjadi jiwa". Pemahaman Shadra tentang jiwa di sini adalah manifestasi lainnya dari proses universal transubstansiasi wujud atau "gerakan sub-

stansial" (harakah jauhariyah) yang dikenalkan pada Bagian I, prinsip 13 di atas. Penekanannya yang berulang-ulang dalam Bagian II-A pada wujud konkrit yang aktual dari jiwa sangatlah penting: apa yang menjadi perhatian bukanlah sebuah konsep atau definisi jiwa, tetapi realitas aktual yang hidup. Proses "substansialisasi" (*tajauhar*) yang dirujuk pada paragraf kedua adalah kesadaran jiwa yang bertambah secara perlahan-lahan —dan "diri" (nafs dalam bahasa Arab terkandung kedua makna yang sama)— sebagai sebuah realitas yang secara intrinsik mengandung dan mentransendensikan "keadaan wujud" sesuatu yang bertubuh. Shadra, mengikuti Ibnu 'Arabi dan banyak Sufi terdahulu, menganggap ilham tentang perilaku alami transenden dan realitas jiwa/Diri ini sebagai rujukan utama dari simbol-simbol eskatologi yang didiskusikan dalam sisa pembahasan Bagian II: rujuk Bab VI Pengantar.

[92]Dalam banyak kutipan pendek berikutnya nanti, Shadra menginterpretasi ayat Qur'an yang berkaitan dengan "Api" (atau "Neraka": bahasa Arab *al-nar* mengandung kedua makna tersebut) dengan merujuk pada modalitas wujud material yang berubah secara konstan (spasiotemporal), atau pada jiwa yang tetap kukuh dalam mengidentifikasi dirinya dengan bentuk-bentuk transien dan penderitaan-penderitaan tubuh partikular. Frasa "menjadi tertransformasi" (pada permulaan paragraf ini) dan "akan kembali" adalah terjemahan dari akar kata kerja bahasa Arab inqalaba: apa yang terlibat, dalam kasus apapun, adalah suatu "penaklukan" atau "konversi" jiwa yang pada saat yang sama "kembali" pada Sumber noetiknya dan realitas sesungguhnya.

[93]Seperti yang Shadra tunjukkan di bawah, isu-isu yang diangkat dalam paragraf pembukaan ini didiskusikan dengan lebih dalam Ta'liqat-nya (komentar yang sangat padat atas Suhrawardi), hal 476-496. Terhadap jiwa "Adam", yang sama dengan Intelek ('aql) atau dimensi noetik Wujud, lihat referensi pada cat. 44 dan 94. Doktrin metempsikosis (*tanasukh*) atau transmigrasi jiwa, dalam interpretasinya yang sangat literal sebagai reinkarnasi yang berurutan dalam tubuh-tubuh hewan dan bentuk-bentuk kehidupan yang lebih rendah, ditolak oleh hampir semua mazhab pemikiran Islam. Tetapi dalam bentuknya yang lebih disempurnakan —khususnya yang berkaitan dengan fenomena pada dataran jiwa-jiwa manusia dan pengalaman-pengalaman— teori tersebut mempunyai ketertarikan yang berlanjut pada semua kelompok, baik para Sufi maupun para filsof Platonik, yang mempunyai perhatian pada dimensi-dimensi transtemporal jiwa dan kesatuan menyeluruh intelek (cat. 50): konseptualisasi masalah-masalah tersebut membangkitkan dilema-dilema yang diikhtisarkan dalam paragraf pembukaan.

[94]Ayat terkenal ini dan ayat-ayat Qur'an yang berhubungan menyangkut Adam merupakan sumber utama bagi tema sentral "perjanjian" primordial antara Tuhan dengan manusia dalam Ibnu 'Arabi dan banyak penulis Sufi

lainnya. Tema tersebut —termasuk subjek-subjek yang berhubungan dengan kesempurnaan metafisis fitrah manusia dan keinginan kuat pada keadaan kemenyeluruhan primordial— diulang kembali melalui puisi-puisi Sufi (juga tulisan-tulisan yang lebih teoritis), yang dinyatakan dalam bentuk yang kaya akan simbol-simbol yang saling berhubungan. Perlu ditekankan bahwa dalam Islam —dan khususnya dalam interpretasi Sufi mengenai tema-tema tersebut— fokus utama pada figur Adam bukan yang berhubungan dengan Kejatuhan (lebih kurang setiap istilah "dosa awal"), tapi lebih pada peranan Adam sebagai nabi pertama dan lokus-lokus arketip kebijaksanaan metafisis inspirasi Ilahi. Shadra, mengikuti Ibnu 'Arabi, biasanya menekankan figur simbolik Adam tersebut sebagai "Manusia Sempurna", sumber dan manifestasi pertama kesempurnaan noetik potensial manusia.

[95]Untuk sumber hadits-hadits ini, dikutip secara panjang lebar oleh penulis-penulis Sufi, lihat Furuzanfar, hal 52.

[96]Beberapa perkataan ini juga didiskusikan oleh Shadra dalam Masyaair-nya, hal 59-63 (terjemahan, hal 204-208). Di sana dia mengidentifikasi aspek Cahaya Ilahi dan yang sudah ada sebelumnya dari jiwa dengan daerah "Ruh Universal" dan "Intelek Suci", yaitu, dengan dimensi noetik Wujud tersebut adalah realitas metafisik para nabi, imam, dan "Manusia Sempurna". Rujuk Bagian I, prinsip 8 dan Pengantar V-A dan V-B-3; untuk identitas "Ruh" ini dan Nous atau Intelek Ilahi, lihat prinsip 2, cat. 76 di atas. Dalam perkataan ini, istilah, al-thiina, "Tanah liat", adalah sebuah kunci simbol metafisis bagi substansi spiritual para Imam dan pengikutnya yang benar: lihat diskusi yang ekstensif untuk hal tersebut dan hadits-hadits yang berhubungan oleh D. Crow, hal. 135-139, dalam karyanya "The Teachings of Ja'far al-Shadiq, with Reference to His Place in Early Syiism". Ini adalah Pengantar yang paling bagus pada bagian partikular tradisi esoteris Syiah yang sangat berpengaruh pada tulisan-tulisan Shadra sendiri. Orang yang "mempunyai kepercayaan yang benar" (al-mu'min) yang disebut dalam beberapa perkataan ini adalah seseorang yang mempunyai kebijaksanaan filosofos yang benar dan penglihatan spiritual (iman); untuk mengetahui makna istilah kunci ini dalam pemikiran Shadra (yang berbeda secara radikal dari konotasi umum "keimanan" dalam bahasa Inggris), lihat cat.9 Pengantar V-A dan cat. 228 dan 229 di bawah.

[97]Kata yang diterjemahkan di sini sebagai "perantara" (barzakhi) asal mulanya dari istilah Qur'an dengan pengertian dasar sebuah "penghalang" atau "batas". Pemahaman Shadra biasanya bagi barzakh ini adalah sebagai modalitas wujud "jiwa", yang menjadi perantara realitas fisis dan realitas noetik yang murni, suatu pemakaian teknis yang diambil dari Ibnu 'Arabi.

[98]Dua kutipan pendek dari *Theology* yang dikutip dalam bab ini berhubungan dengan edisi Badawi, Aflutin 'inda al-'Arab, hal 146 dan 144; mereka

mengungkapkan kembali bagian dari Enneads, vi, vii, 6 dan 5. Penamaan "Aristoteles" sebagai pengarang *Theology* (juga sebagai seorang pengarang yang diragukan atas teks-teks Neoplatonik dan Hermetik yang mempunyai cakupan luas) tidak mempunyai dampak buruk yang serius pada para filsuf Muslim; perbedaan-perbedaan radikal bentuk dan isi antara karya tersebut dengan karya komprehensif Aristoteles lainnya yang dikenal sangatlah nyata bahkan dari perbandingan yang sangat supervisial. Konspirasi diam-diam tentang kesalahan penisbahan ini menolong mempertahankan suatu penampakan kesatuan di antara mazhab-mazhab filosofis yang berguna secara politis ketika berhadapan dengan tekanan umum literalisme teologis. Para pemikir yang lebih tegas dalam tradisi filsafat "Peripatetik", seperti al-Farabi, kadang-kadang menggunakan Theology untuk mempertahankan keortodoksan Aristoteles yang kadang-kadang dicurigai pada beberapa poin dari kontroversi teologis, seperti "penciptaan" alam. Sementara itu di sisi lain, para filsof yang lebih Platonik, seperti Shadra dan Suhrawardi, menemukan kebingungan tersebut sangat menolong dalam meminjamkan otoritas Aristoteles pada posisi metafisis mereka sendiri. Lihat, misalnya, catatan ironis Shadra sendiri pada akhir bab ini tentang kecenderungan yang jelas dari para penganut paham Ibnu Sina yang menisbahkan Theology ke Plato daripada ke Aristoteles, dan penyebutan atas pengarangnya sebagai "arif" yang tercerahkan pada akhir II-C, cat 301 di bawah.

[99]Dalam paragraf ini, baik pengikutan bagian inteligible dalam Esensi ilahi (rujuk I, prinsip 5-12 dan khususnya cat. 32) maupun simbolisme teologis partikular yang digunakan untuk menjabarkan Theology sesungguhnya diambil dari Ibnu 'Arabi, bukan dari Plotinus. Yang dimaksud dengan "Bentuk-bentuk" dan "Pengetahuan" Ilahi dan "Nama-nama" sebagai aspek dari Intelek noetik, lihat I, prinsip 5-11 di atas. Yang dimaksud dengan "Pengaturan" ilahi dan "Ketuhanan" dan "hadits hijab" yang terkenal yang dirujuk di sini, lihat penjelasan pada cat. 66 dan karya Izutsu, The Key, Index, s.vv.

[100]Bagian yang patut dipertimbangkan dari karya Shadra yang lebih panjang, termasuk Asfar dan Syawahid, dicurahkan pada pembelaan yang lebih detil dari realitas Bentuk-bentuk, terhadap kritik-kritik standar Aristoteles yang dihimpun dalam karya Ibnu Sina al-Syifa. Frase "ummat yang dirahmati" dalam kalimat penyimpul ini mungkin diambil dari hadits Nabi berikut ini (Furuzanfar, hal 32-33): "Ummatku adalah ummat yang dirahmati, tidak akan dapat hukuman pada Hari Kiamat, tapi hukuman di dunia ini adalah pembunuhan, ketidakadilan dan musibah".

[101]Di sini dan dalam banyak tempat lainnya (mis, cat 110 di bawah), Shadra menggunakan istilah bahasa Arab basyar ("manusia yang akan mati" atau "yang pasti mati") untuk merujuk pada fisik manusia atau aspek hewani,

pada bentuk fisik partikular spesies manusia dan kapasitas-kapasitas yang manusia punyai yang umum terdapat pada hewan-hewan lainnya. Sebaliknya, istilah insan (dan bentuk kata sifatnya) digunakan untuk merujuk pada dimensi noetik, dimensi universal wujud manusia yang direalisasikan sepenuhnya hanya dalam "Manusia Sempurna" (al-insan al-kamil); rujuk diskusi yang lebih lengkap tentang perbedaan ini pada Pengantar, V dan VI. Perbedaan basyar/ insan ini bersesuaian dengan perlawanan Shadra yang dia tunjukkan antara "sifat dasar alami" (fithrah) pertama dan kedua pada cat. 102 dan 108 di bawah. Pemisahan kedua pasangan ini merupakan tradisi dalam antropologi Sufi sebelum zaman Shadra.

[102]"Sifat alami fundamental" di sini diterjemahkan dari kata fithrah, sebuah istilah Quran yang penting, yang merujuk secara orisinal pada kemurnian "Adam" primordial (rujuk cat. 44 dan 94) dari jiwa manusia dan kapasitasnya untuk merealisasikan kesempurnaan noetik bawaannya. Dalam hal ini, perhatikan hadits Rasul bahwa "setiap anak dilahirkan sesuai dengan fithrah, dan hanya orangtuanyalah yang membuat dia menjadi seorang Yahudi, Majusi dan Nasrani", juga hadits-hadits penting lainnya tentang fithrah ini yang direkam dalam karya Wensinck, Concordance, V. 179-180. "Fithrah kedua" yang disebutkan di sini merujuk pada perkembangan unik kapasitas-kapasitas psikis kreatif intrinsik manusia, baik yang imajinal maupun yang intelektif atau noetik, yang meliputi "alam" yang sangat berbeda atau "modalitas wujud" (nasya') dibandingkan dengan maujud-maujud material yang partikular. Sebaliknya, fithrah "pertama" atau "yang dihasilkan" (pada cat. 108 di bawah) merujuk pada kekuatan-kekuatan hewani dan nabati yang terbatas dari kehidupan yang dibagi sama oleh manusia dengan hewan-hewan lainnya atau dengan wujud-wujud fana lainnya

[103]Konsepsi jiwa sebagai "materi spiritual" (maddah ruhaniyah) adalah landasan bagi interpretasi eskatologis Shadra yang diikhtisarkan dalam II-B (secara teoritis) dan II-C (secara lebih simbolis) di bawah. Untuk analogi Neoplatonik, lihat catatan E.H. Dodds tentang konsep okheema dalam edisinya tentang karya Proclus, Elements of Theology, hal 313-321. Tetapi perlu ditambahkan, bahwa dalam banyak kasus Shadra melanjutkan penggunaan istilah-istilah seperti "materi", "material", "corporeal" dan yang sebangsanya dalam makna-maknanya yang umum diterima, yang merujuk pada aspek-aspek alam fisik yang lebih diterima. Rujuk diskusi-diskusi penting tentang perbedaan-perbedaan fundamental antara wujud fisik dan psikis dalam II-B, prinsip 1-2 dan II-C, prinsip 16 di bawah.

[104]Shadra, mengikuti Qur'an, menggunakan sangat banyak istilah bahasa Arab —seperti "Kebangkitan" (al-ba'ts), "Penegakan" (al-qiyamah), "Pengumpulan" (hasyr), dan sebagainya— untuk merujuk pada modalitas-modalitas

noetik dan psikis wujud; kita sudah berusaha menterjemahkan setiap istilah-istilah ini secara konsisten dengan ekuivalensinya dalam bahasa Inggris. Tetapi, dalam banyak kasus Shadra menggunakan pernyataan-pernyataan ini lebih atau kurang sering ditukarkan dan secara ambigu: kadang-kadang mereka merujuk, seperti dalam seksi ini, pada modalitas wujud psikis yang tegas, dan kadang pada dimensi noetik yang universal. Lebih sering lagi, rujukan yang dimaksud hanya dapat diketahui dari konteks yang spesifik. Perlu ditekankan sekali lagi (rujuk cat. 53 dan 70 di atas) bahwa hampir semua kata kerja bahasa Arab diterjemahkan dalam bentuk kalimat yang akan datang dalam seksi ini dan seksi selanjutnya mungkin lebih baik dibaca dalam bentuk kalimat (present imperfect tense), dan pembacaan dengan gaya yang terakhir ini mungkin lebih dekat dengan maksud-maksud filsafat Shadra.

[105]Untuk "Ceruk lampu Kenabian" yang ekuivalen dengan Akal universal atau dimensi noetik wujud, lihat juga cat. 6, 74 dan referensi lebih jauh di bawah ini. Mitos eskatologi Plato diketahui secara umum dalam filsafat Islam, khususnya melalui tulisan-tulisan al-Farabi. Rujuk karya al-Farabi *The Philosophy of Plato*, hal. 63-64, di mana "kebangkitan" dalam bentuk-bentuk malakuti atau yang lebih rendah dari hewani diambil sebagai pernyataan alegori bagi keadaan-keadaan sifat yang berbeda dari jiwa-jiwa individu; fenomena tersebut pada dasarnya sama dengan yang dirujuk Shadra di sini, meskipun dengan pemahaman kerangka kerja metafisik yang lebih besar yang dianggap berbeda. Perkataan yang dinisbahkan pada Ja'far al-Sadiq pada permulaan paragraf ini juga dianggap sebagai hadits Nabi. Rujuk Furuzanfar, hal. 19: "Manusia hanya dibangkitkan sesuai dengan niat-niatnya", dan teks yang berhubungan pada cat. 150 di bawah.

[106]Untuk pemisahan Shadra —yang dipinjam dari Suhrawardi— antara karakteristik "kebijaksanaan ofisial" atau "filsafat formalis" (al-hikma al-rasmiyah) dari para teolog kalam dan banyak dari "Peripatetik" Islam, dengan kebijaksanaan "Iluminasionis" (hikmat al-isyraq) dari para filosof Platonik dan wali-wali yang tercerahkan, lihat cat. 53 di atas dan Pengantar, III-C. Di sini Shadra sedang merujuk lebih khusus pada banyak buku pegangan logika dan filsafat Ibnu Sina, yang dipaparkan dalam bentuk doktrin ringkasan, yang merupakan bagian umum kurikulum studi teologi pada zamannya.

[107]Bukti yang dirujuk di sini sama dengan yang dirujuk dalam diskusi mengenai harakah jauhariyah atau "transubstansiasi" universal wujud dalam Bagian I, prinsip 13 (cat. 62) di atas. Dalam kalimat ini, "material" terbukti digunakan dalam pengertian yang sangat ekstensif (rujuk cat. 103), termasuk modalitas psikis wujud juga sebagai sesuatu elemental atau fisikal yang lebih terbatas (yang biasanya kita sebut realitas "material").

[108]Fithrah takawwuniyah: Sebutan Quran untuk fithrah, "sifat alami

primordial" noetik manusia, sudah didiskusikan pada cat. 102 di atas. Di sini Shadra menggabungkannya dengan bentuk kata sifat yang merujuk pada sesuatu-sesuatu yang "dihasilkan" atau "terdiri" dari elemen-elemen material; rujukan tersebut adalah pada aspek-aspek atau aktivitas-aktivitas jiwa yang terutama berhubungan dengan kelangsungan hidup dari tubuh partikular dan keperluan-keperluannya — sebagai lawan dari dimensi noetik universal wujud yang mencakup fithrah kedua manusia (cat. 102) atau sifat dasar manusia yang sebenarnya.

[109]Frase terkenal Qur'an ini, diinterpretasikan secara luas dalam literatur Sufi, merujuk pada lokalitas misterius di mana Nabi Musa a.s. bertemu dengan penunjuk spiritualnya yang tak pernah mati ("khidr"); rujuk cat. 2 di atas atas interpretasi Sufi dari kalimat ini, yang Shadra adopsi sebagian besar disini. "Lokalitas" jiwa ini sama dengan "isthmus" (barzakh: cat. 97) antara bagian wujud material dengan bagian wujud noetik yang disebut dalam prinsip 9 di atas; hubungan dua simbol ini mengikuti sebutan Quran (55:22) tentang penempatan Tuhan sebuah barzakh "antara dua lautan".

[110]Basyar: kata yang sama yang diterjemahkan sebagai "yang mesti mati" dalam ayat Qur'an (18:110) dalam paragraf selanjutnya. Rujuk cat. 101 mengenai arti dari istilah kunci ini, sebagai lawan dari insan ("yang sangat manusiawi", aspek universal wujud manusia), dalam rujukan pada dimensi fisik, hewani eksistensi manusia dan karakteristik jiwa yang berhubungan.

[111]Untuk sumber-sumber dari hadis Rasul yang terkenal ini dan beberapa penggunaannya dalam literatur Sufi, lihat Furuzanfar, hal. 39.

[112]Banyak komentar Alexander dan (pada jumlah yang lebih sedikit) yang lebih Neoplatonis dari Thermistius diterjemahkan kedalam bahasa Arab sesuai dengan karya komprehensif Aristoteles yang aktual. Kebanyakan menunjukkan pengaruh interpretasi skolastik dari banyak hal yang kontroversial dalam Aristoteles di kalangan para filosof Islam, Yahudi, dan Kristen Latin dari abad pertengahan. Khususnya, argumentasi Alexander dan Themistius pada kelakuan jiwa dan kemungkinan "kelangsungan hidup" individunya adalah —sepanjang masalah yang berhubungan dengan "kesatuan intelek"— fokus kerancuan yang klasik dalam filsafat dan teologi Islam. Dan di Barat, refleksinya adalah pada jantung kontroversi-kontroversi Ibnu Rusyd: Konsepsi Ibnu Rusyd tentang jiwa, lebih dekat mengikuti pendapat Aristoteles (yang dikritik oleh Shadra di sini), sering dipahami untuk menolak setiap makna kebangkitan individu dan Pengadilan. Tetapi, seperti yang ditunjukan pada Pengantar III-E, IV-C dan VI-A, tujuan-tujuan filosofis Mulla Shadra yang utama dalam seksi ini tidak terletak pada level konsepsi-konsepsi teologis atau eskatologis.

[113]Kutipan pendek yang dirujuk di sini ada dalam bagian kesimpulan

metafisik ('ilahiyat) dari Syifa (edisi Kairo), hal. 431, baris 12. Para komentator biasanya mengambil kalimat ini sebagai rujukan pada al-Farabi. Ambivalensi dan bahasa yang tak terungkapkan di sini adalah hal yang tipikal dari formula-formula keraguan Ibnu Sina (dan mungkin dimaksudkan ambigu) mengenai pertanyaan-pertanyaan agama yang sangat sensitif seperti itu.

[114]Kutipan-kutipan pendek di bawah dikutip dan disusun kembali dari Talwihat-nya Suhrawardi, hal.90. Kepercayaan akan hubungan antara jiwa yang dirahmati dengan jiwa (atau intelegensia) bola-bola langit, yang dirujuk oleh Suhrawardi di sini, merupakan hal yang umum pada banyak tradisi filsafat abad pertengahan (Paradiso-nya Dante), juga pada sumber-sumber klasiknya. Kenyataannya, konsepsi, dalam berbagai bentuk simbolis, dipunyai bersama oleh banyak tradisi-tradisi mistik dan religius di seluruh dunia: rujuk G. de Santillana dan H. von Dechend, dalam Hamlet's Mill, dan rujukan-rujukan yang tidak langsung oleh Shadra dalam II-C, prinsip 12 (pada cat. 261) di bawah. Keberangkatan Shadra yang jelas dari minat jalur astral ini (yaitu, substansi universal yang diperkirakan ada di luar jangkauan persepsi manusia biasa) adalah perbedaan utama antara metafisiknya dengan para pendahulunya yang secara tradisional lebih Neoplatonik, seperti Suhrawardi: rujuk juga Bagian I, cat 59 dan 69, yang menunjukkan beberapa dasar filosofis bagi devaluasi relatifnya untuk status khusus langit-langit dan jiwa-jiwa malaikat serta intelek-intelek.

[115]Lihat Pengantar, IV-A, untuk hubungan dalam buku ini, satu dari karya-karya terakhir dan yang paling penting dari Mulla Shadra, pada "Arsyiya" dan Asfar. Kata yang diterjemahkan dalam paragraf terakhir ini sebagai "pengetahuan batin yang benar" adalah 'irfan; lihat diskusi tentang maknanya (dan istilah yang berhubungan dengan ma'rifah) dalam cat. 52 di atas dan diskusi-diskusi yang berhubungan dalam Pengantar V-A dan VI-A.

[119]Al-qiyamah: sepanjang Bagian II-B, Shadra menggunakan istilah-istilah eskatologi ini dan yang lainnya ("dunia lain", dan yang semisalnya) untuk merujuk pada apa yang ia kemudian sebut lebih spesifik sebagai "Kebangkitan kecil" (al-qiyamah al-shughra), yaitu modalitas khusus wujud jiwa dan persepsi-persepsi imajinalnya. Kontras dengan "Kebangkitan Besar" (al-qiyamah al-Kubra), yang merupakan realisasi Kesatuan noetik semua Wujud —yang dipaparkan dalam Bagian I di atas— diturunkan dalam pengalaman transendensi. Perspektif yang lebih komprehensif ini, yang memainkan peranan lebih terbuka dalam Bagian II-C di bawah, cenderung memperlihatkan oposisi yang jelas dari modalitas-modalitas material dan psikis wujud ("dunia ini" lawan "dunia lain") yang mendasari banyak dari diskusi-diskusi di sini dalam II-B.

[120]"Konstitusi dan Subsistensi": di sini terjemahan dari satu kata bahasa Arab taqawwum, yang merujuk baik pada faktor-faktor yang menjadikan

substansi yang "mendasari" atau yang membentuk sesuatu (muqawwimat-nya), maupun pada aktivitas kontinyunya yang dengannya sesuatu mempertahankan identitas individualnya. "Materi" pada poin ini secara sederhana merujuk pada elemen-elemen pembentuk entitas fisik. Pemisahan bentuk/materi ini dipinjam dari filsafat alam Aristoteles terdahulu, dan tidak sepenuhnya merefleksikan perspektif yang tepat bagi metafisik Mulla Shadra tentang wujud: lihat keterangan-keterangannya yang bermutu pada "unifikasi materi dan bentuk" pada bagian akhir seksi ini. Secara umum, rujukan-rujukan yang dimaksud dari diskusi-diskusi abstrak ini (dalam prinsip 1) akan menjadi lebih jelas jika seseorang melihat pemakaian-pemakaian partikularnya pada pengalaman kejiwaan ("dunia lain") dalam prinsip 2-5 di bawah.

[121]Titik utama Shadra disini, sebagai bukti dari penggunaan dalam prinsip 2-a di bawah, secara sederhana adalah bahwa ketika materi elementer mungkin perlu bagi "instansiasi" (tajarrud) individual sebuah bentuk dalam ruang dan waktu, hal ini tidak dalam dirinya sendiri sebagai penentu "individuasi" aktual (tasyakhkhush: rujuk prinsip 1-b di bawah) wujud partikular. Dalam manusia, semua di atas, individuasi tergantung pada bentuk penentu, yang muncul dari bagian wujud yang berbeda (yaitu, psikis) dan secara aktual mendasari individu manusia hidup (syakhs).

[122]Al-huwiyah al-'ainiyah: istilah huwiyah, asalnya digunakan untuk menyatakan bahasa Yunani to on ("wujud"), digunakan oleh Ibnu Sina dan para filsof Islam belakangan untuk merujuk secara spesifik pada wujud suatu substansi individual, sebagai lawan dari "kuiditas" (mahiyah) universalnya. Di sini kata sifat 'ainiyah, merujuk pada realitas partikular yang konkrit ('ain), hanya menekankan pada aspek-aspek wujud yang mendasarinya sebagai "individu partikular" (syakhsh).

[123]Seksi ini pada dasarnya mengulang analisa Shadra tentang "gerak" (atau perubahan secara umum) dari Bagian I, prinsip 13 (pada cat. 60). Hal ini meringkaskan —dan tergantung pada— prinsip-prinsip dasarnya dari "prioritas wujud" keberadaan, "relativitas kuiditas", dan "gerak substansial": rujuk diskusi hal ini dalam Pengantar, V-B, dan bab-bab yang relevan dari Bagian I. Dalam ungkapan ini, "batas" hanya mencakup satu aspek dari istilah kunci hadd, yang juga mengandung makna "derajat", "batasan", dan "definisi" — yaitu, setiap faktor penentu yang menunjukkan satu aspek wujud (dalam setiap kategori partikular) dari semua lainnya.

[124]"Berpikir" di sini adalah arti dari "kapasitas untuk pengungkapan rasional" (al-nutq), merujuk pada definisi klasik manusia dari Aristoteles sebagai "hewan yang berpikir" (*zoon logikon*), di mana berbicara mensimbolisasi kapasitas yang lebih universal untuk sebuah pencerapan intelektif dari realitas.

[125]Kalimat terakhir ini, seperti yang juga Shadra tunjukkan pada prinsip

2-f, merujuk pada dimensi noetik universal wujud manusia yang dicerap dalam pengalaman transendensi — yaitu, "kebangkitan besar" (cat. 119) yang hanya jarang dirujuk di sini dalam Bagian II-B (pada cat. 117, 119, dan 136). Kalimat ini mengidentifikasi dua aspek atau level proses kosmik tunggal penciptaan: Emanasi Pencipta (*al-bari'*) atau "peluapan" (*fayd*) Wujud (rujuk I, prinsip 12-16) adalah aspek yang lebih komprehensif, karena hal itu mengandung manifestasi-Diri primordial dalam Bentuk-bentuk Intelek (*al-'aql*), masalah yang sudah didiskusikan Shadra secara panjang lebar dalam I, prinsip 5-11 di atas. Istilah bahasa Arab *insya'*, diterjemahkan sebagai "originasi" di sini dan dalam seksi berikutnya, mengimplikasikan bentuk penciptaan segera atau penetapan tanpa adanya perantara atau prakondisi material.

[126]"Penciptaan segera" di sini terjemahan dari bahasa Arab al-'ibda', sebuah istilah teknis yang digunakan oleh para filsuf Islam terdahulu untuk merujuk pada penciptaan Tuhan yang tak tergantung waktu, abadi, dan tanpa perantara atas intelegensi-intelegensi terpisah ("penggerak-penggerak yang tak bergerak") dan bola-bola langit yang tak dapat rusak. Tetapi, penjabaran yang lebih luas oleh Shadra terhadap bentuk "penciptaan" ini (dan istilah insya' yang berhubungan: rujuk cat. 125) pada jiwa manusia, yang menjadi dasar diskusi masalah ini dalam prinsip 2-5 di bawah, mencerminkan sebuah kerangka kerja ontologis yang sangat berbeda dan penetapan perimbangan-perimbangan yang utamanya diambil dari Suhrawardi, Ibnu 'Arabi, dan penulis-penulis Sufi yang terkait. Analogi dalam seksi ini antara moda aktivitas Tuhan dengan yang ada pada jiwa manusia dikembangkan lebih jauh dalam II-C, prinsip 4 (cat. 190) di bawah sebagai kunci pada identitas utama Kebangkitan "besar" dan "kecil", atau jiwa dan Diri (rujuk Pengantar VI-A).

[127]Paragraf ini, seperti yang Shadra tunjukkan, meringkaskan argumen-argumen tentang substansialitas independen dan otonomi jiwa dalam Bagian II-A, prinsip 3-11 di atas.

[128]Ungkapan bahasa 'Arab *hulul*, diterjemahkan di sini sebagai "inkarnasi", merujuk pada suatu konsepsi korporeal umum subsistensi atau inherensi. Ungkapan *hululiyah*, atau "inkarnasionis", sering digunakan dalam penyebutan-penyebutan teologis baik untuk Kristenitas maupun yang diperkirakan "panteisme" dari Sufi terkenal semacam al-Hallaj. Filsafat Shadra —di sini dan pada umumnya— diupayakan untuk mengklarifikasi kerancuan-kerancuan yang membahayakan seputar dimensi-dimensi nonkorporeal realitas tersebut (baik psikis maupun noetik) yang ditunjukkan dalam paradoks-paradoks dan ucapan-ucapan dalam keadaan ekstase dari Sufi dan tokoh-tokoh yang semisalnya. Lihat diskusi tentang hal ini dalam Pengantar.

[129]"Orang-orang hakiki" di sini adalah terjemahan dari istilah kunci al-muhaqqiqun, mereka yang "memverifikasi" realitas yang benar (al-haqq) dari

Wujud melalui pengalaman langsung realisasi (rujuk cat. 118 di atas dan istilah tahqiq yang terkait, dan diskusi isu-isu ini dalam Pengantar, II, V-A, dsb). Ini adalah satu dari sekian banyak istilah Shadra yang digunakan untuk merujuk pada "Orang yang berilmu" yang tercerahkan ('urafa') —dalam kasus ini, pada sufi terkenal Ibnu 'Arabi— tanpa secara terang-terangan menyebutkan nama-nama mereka: yang dapat mengakibatkan kontra produktif dan bahkan membahayakan, dalam pandangan penuh skandal dan reputasi yang berlawanan dengan keyakinan umum dari penulis-penulis seperti itu di antara beberapa segmen pendengar yang dituju oleh Shadra.

[130]Shadra mengutip di sini dari karya Ibnu 'Arabi yang sangat berpengaruh, Fushush al-Hikam ("The Bezel of Wisdom"), hal. 88-89. Dia secara diam-diam membuang kalimat-kalimat di sana yang menyatakan kekuatan-kekuatan dari "orang arif" yang mumpuni untuk mematerialisasikan obyek-obyek kehendaknya dalam dunia luar, dan hanya memberi kata-kata yang digunakan pada manusia biasa. Untuk peranan penting "imajinasi" (wahm) dan "kehendak" spiritual (himmah) dalam Ibnu 'Arabi dan Sufisme secara lebih umum, lihat khususnya H. Corbin, dalam karyanya *Creative Imagination in the Sufism of Ibnu 'Arabi*. Bagian dari 'Arsyiyah ini sendiri adalah sebuah komentar yang diperluas atas formulasi-formulasi yang berpotensi mengacaukan dalam tulisan-tulisan Ibnu 'Arabi.

[131]Rujukan ini adalah pada diskusi-diskusi mengenai sifat yang benar dari bentuk-bentuk persepsi dalam II-A prinsip 3-9 di atas.

[132]Untuk rujukan pada fisiologi Galenik tradisional yang diasumsikan dalam pernyataan ini, lihat sumber-sumber yang dikutip pada cat. 79 di atas. Juga, hal itu menjadi bukti bahwa validitas teori natural partikular tidaklah esensial bagi filsafat dasar Mulla Shadra di sini mengenai pengaruh keadaan-keadaan jiwa pada tubuh.

[133]Juga, lihat cat. 79 di atas untuk rujukan pada psikologi elemen-elemen, humor-humor, dan "ruh" yang bertubuh yang diasumsikan dalam bab ini dan yang berikutnya. Dalam kalimat ini ungkapan-ungkapan Qurani "'arsy" dan "kursiy" secara jelas digunakan secara sederhana untuk efek retorika, tanpa adanya signifikansi simbolis yang lebih besar dan nyata.

[134]Menurut komentar Ahmad al-Ahsa'i, hal. 190, gigi yang sangat besar yang disebutkan di sini adalah bayangan Arab badui untuk keserakahan; meskipun gigi geraham biasanya melemah seiring dengan usia dalam kehidupan di dunia ini, ukurannya yang sangat besar di akherat kelak adalah simbolisasi keserakahan yang berlebihan dalam seorang manusia yang ditandai oleh keinginan psikis tersebut. Imaji-imaji lainnya (babi untuk kemalasan dan ketakpedulian, dsb) lebih dikenal; rujuk "bentuk hewani" yang berkaitan dari bentuk-bentuk kejiwaan dunia yang akan datang yang disebutkan dalam II-A

prinsip 10 di atas. Bagi pemahaman Shadra atas "Neraka" (atau "Api" *al-nar*) sebagai keterikatan kejiwaan pada keinginan-keinginan jasmani dan bentuk-bentuk wujud material yang transien, lihat Bagian II-C, prinsip 6-8, dan di tempat lainnya di bawah.

[135]Nasy'a: istilah kunci ini, yang sering Shadra gunakan dalam pengertian filsafat teknisnya, asal mulanya muncul beberapa kali dalam Qur'an (29:20; 53:47; 56:62). Qur'an selalu membedakan antara "penciptaan pertama" atau "keadaan wujud" (al-nasy'a al-ula) dengan "penciptaan selanjutnya" dari "alam lain" (al-akhirah): rujuk Wasiat Akhir, cat. 302 di bawah. Interpretasi Shadra disini membangun pemakaian Ibnu Arabi dan para Sufi terdahulu yang telah mengambil ungkapan-ungkapan Quran sebagai rujukan pada keadaan-keadaan fundamental wujud dan kesadaran; lihat penjelasan dalam Izutsu, The Key, hal. 10-16. Perlu dicatat bahwa rujukan-rujukan Shadra pada "alam lain" kadang-kadang (seperti di sini) ditujukan pada wujud psikis atau imajinal, dan kadang-kadang pada dimensi noetik realitas yang komprehensif. Keambiguan ini khususnya menjadi penting dalam Bagian II-C (rujuk Pengantar VI-A).

[136]Ini adalah satu dari beberapa rujukan tak langsung dalam II-B (rujuk teks pada cat. 117 dan 125) pada realisasi tingkatan Kesatuan noetik transenden dengan Wujud, derajat keteicerahan yang menyifati "Manusia Sempurna" dan mendasari ontologi yang dipaparkan dalam Bagian I. Dalam II-C di bawah (khususnya prinsip 10-11), Shadra mengulang penunjukan pada perbedaan radikal antara "Surga" noetik universal ini, yang mencakup semua dataran dan manifestasi-manifestasi Wujud, dengan "Surga" yang sensible dan menyenangkan serta merupakan fenomena psikis —"Surga" yang didiskusikan di sini— yang hal tersebut dalam dirinya sendiri merupakan "hijab" dan penghalang pada persepsi yang benar tentang realitas sesuatu. Pada sisi moral yang lebih praktis, tentu saja, pentingnya pemisahan ini adalah tema umum dalam Sufisme dan banyak tradisi spiritual yang mempunyai akar yang sama.

[137]Abu Yazid al-Bastami (w. 261/874) adalah seorang yang sangat berpengaruh pada para Sufi awal, terkenal karena ucapan-ucapan ekstasenya yang paradoks (syathahat), seperti yang Shadra kutip satu di antaranya, yang dikontemplasi dan dikomentari oleh banyak generasi mistik Islam berikutnya. Rujuk indeks dari perkataan-perkataannya dalam karya Ruzbihan Baqli, Syarh-I Syathiyat yang diedit oleh H. Corbin. Dalam ucapan ini, "Arsy" Ilahi (al-'arsy: rujuk cat. 1 di atas dan Pengantar, V-A) dimaksudkan dalam pengertian kosmologis, yang merujuk pada bagian immaterial "di luar" bola langit yang paling luar: di sini "apa yang Dia kandung" mencakup alam material. "Hati" (qalb), dalam bahasa Sufi, adalah tempat dalam diri manusia akan pengetahuan intuitif tentang Tuhan dan manifestasi-Dirinya yang tak terbatas (tajaliyaat);

hal ini berhubungan secara kasar dengan apa yang Shadra artikan sebagai "Intelek" ('aql) atau dimensi noetik universal wujud manusia. Untuk gabungan menyeluruh "hati" dan "'Arsy" Ilahi, lihat diskusi-diskusi dalam II-C, prinsip 11 di bawah (dan Bagian I, prinsip 10 di atas).

[138]Konteks dari frase ini adalah ayat Quran yang diambil oleh Ibnu Arabi dan Sufi lainnya sebagai rujukan klasik pada penciptaan kembali yang kontinyu atau transubstansiasi segala sesuatu (I, prinsip 12-16), seperti terlihat dari kedudukan transendensi. Kabarkanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan beramal shalih — bahwa mereka telah disediakan Surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; sesering mereka diberi buah dari Surga-surga tersebut mereka berkata: "Ini apa yang kita diberikan sebelumnya". Tapi itu mirip yang diberikan kepada mereka. Mereka di sana mempunyai sahabat-sahabat yang murni dan mereka tinggal selamanya (2:25). Lihat diskusi lebih lanjut tentang "Surga" wujud psikis dalam II-C prinsip 10-11 di atas.

[139]Juga, konteks Quran dari rujukan ini dipahami sebagai: Kami (para malaikat) adalah teman dekatmu di dunia ini dan di akherat kelak. Di sana kamu akan mendapatkan semua keinginan-keinginan jiwamu dan semua yang kamu suka sebagai tempat...

[140]Kesalahan partikular mencari "tempat" bagi wujud psikis, yang secara literal berarti tak di mana pun, sudah dikemukakan dalam prinsip 2-c dan 3-e di atas; secara lebih umum, sifat-sifat unik modalitas psikis wujud otonomi yang membedakannya dari realitas fisik didiskusikan sepanjang seksi terdahulu yaitu II-A dan II-B. Seperti untuk ketidakdapatan penetrasi tubuh-tubuh, ketidakmungkinan kevakuman (al-khala'), dan yang berkaitan dengan pemilihan suatu kosmos fisik yang terbatas, hal ini merupakan aksioma-aksioma fundamental dari filsafat alam Aristoteles yang Shadra terima secara gamblang sebagai sesuatu yang benar: rujuk catatan-catatannya yang berkaitan dengan subyek ini pada prinsip 4-g, cat. 155 di bawah. Perlu dicatat bahwa sepanjang zaman abad pertengahan dan Hellenistik serangan besar pada konsepsi para filsof Aristotelian mengenai kosmos sering datang —seperti pada saat ini— dari para Teolog (Kristen, Yahudi atau Islam) yang mempunyai perhatian dengan mempertahankan atau mengijinkan kepercayaan-kepercayaan teologis yang lebih literal. Lihat rujukan-rujukan historis yang lebih lengkap tentang masalah-masalah ini dalam H.A. Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, Index di bawah "vacuum", "infinite", "body".

[141]Di sini Shadra bermain dengan kata-kata —mengganti bentuk jamak dua ('alaman) untuk kata jamak ('alamin) yang digunakan dalam frasa Quran pada umumnya— untuk memberi perhatian pada kesalahan lawannya yang sangat literal untuk memahami realitas otonomi dan sifat-sifat yang membedakan dari modalitas psikis wujud. Tetapi, fokusnya di sini (dan sepanjang II-

B) atas pemisahan sesungguhnya wujud psikis dan fisik mengesampingkan untuk sementara waktu masalah yang lebih tinggi, penyatuan dimensi noetik realitas, yang merupakan makna lain "dunia lain" (al-akhirah) yang Shadra kembalikan pada yang lebih ekstensif dalam II-C di bawah.

[142]Nasy'a: Untuk latar belakang Qurani dari istilah kunci ini, lihat cat.135 di atas. Bentuk verbal akar kata bahasa Arab yang diterjemahkan sebagai "menghasilkan" dalam ayat Qur'an (56:61) yang dikutip belakangan dalam paragraf ini; rujuk juga penjelasan Shadra untuk persamaan "originasi" (insya') jiwa dari bentuk-bentuk persepsinya dalam prinsip 1-c dan d (cat.125) di atas.

[143]Sumber-sumber kanonik tradisi ini diberikan dalam Wensinck, Concordance, VI, 126. Shadra sudah meringkaskan teks aktual dari tradisi tersebut supaya sesuai dengan tujuan retorisnya di sini. Versi yang paling orisinil dilanjutkan dengan kata-kata ".... Kecuali untuk (*illa*)..."

[144]Untuk pemahaman Shadra tentang segala sesuatu dari dunia ini sebagai manifestasi "Nama-nama" Ilahi atau Bentuk-bentuk Platonik, "Realitas-realitas" intelegible arketip (al-haqaiq), lihat diskusi-diskusi dalam Bagian I, prinsip 6-11 dan II-A prinsip 9.

[145]Mengenai penolakan Shadra atas konsepsi reinkarnasi seorang literalis atau metempsikosis (tanasukh), lihat juga diskusi dalam II-A, prinsip 8 dan 10 di atas, dan prinsip 4-b segera berikut ini, Shadra sangat menaruh perhatian pada kelemahan-kelemahan logika dari keringanan-keringanan pada consensus gentium. Di sini, sebagai bagian dari Bagian I, prinsip 13-16, rujukan-rujukan pada "Kemusnahan", "kehancuran", dan sebagainya dari dunia material dipahami dalam 2 pengertian filosofis. Yang pertama adalah sebagai pernyataan bagi realitas metafisik "transubstansiasi", "gerakan substansi", atau "penciptaan kembali yang abadi" dari semua manifestasi Wujud Ilahi pada setiap saat; rujuk diskusi-diskusi dalam Pengantar, V-B-2 dan 4. Kedua adalah yang berhubungan dengan elemen-elemen fisik dalam realitas sublunar, sebagai yang dipahami oleh para filosof Aristotelian dan saintis-saintis alam.

[149]Penggunaan Shadra dari argumen klasik ini murni retoris. Kenyataannya, didasarkan atas penjelasannya tentang sifat sensasi (I, prinsip 10; II-A, prinsip 3-6) dan dalam pandangan keterangan-keterangannya pada akhir seksi ini (cat. 152) atas "kebahagiaan-kebahagiaan sesungguhnya" dunia lain, tampak nyata bahwa semua kebahagiaan dan penderitaan adalah psikis secara esensial dan tak dapat dikurangi, baik kejadian-kejadiannya secara jelas suatu peristiwa "fisik" atau tubuh maupun bukan.

[150]Untuk sumber-sumber dan beberapa penggunaan klasik dari hadits ini, lihat Wensinck, Concordance, VII, 55, dan Furuzanfar, Ahadith-I Matsnawi, hal. 55. Perkataan yang secara virtual identik yang dinisbahkan pada Imam Syiah Ja'far Al-Shadiq dalam II-A, prinsip 10 (pada cat. 105) di atas.

[151]Kalimat ini meringkaskan keterangan Pengantar Shadra mengenai "Aktivitas" Tuhan sebagai prinsip dari semua aturan dalam alam semesta — sebagai lawan pada irasionalisme teologis (imaji Tuhan sebagai Pengatur yang tak punya aturan) yang diajukan dalam paragraf sebelumnya. "Rahmat" ilahi (al-rahma: rujuk beberapa rujukan pada cat. 45), dalam perbendaharaan kata teknis Ibnu Arabi, merujuk pada Manifestasi-diri abadi Wujud (*sarayan al-wujud, nafas al-rahman*, dan sebagainya) yang diikhtisarkan dalam Bagian I. "Inayah" Tuhan (rujuk cat. 54) adalah sebuah istilah filosofis tradisional bagi prinsip-prinsip formal intelegible ("Nama-nama" dalam "Pengetahuan" ilahi) yang mendasari struktur hukum dan harmoni dalam alam semesta yang dapat diobservasi; ini adalah subyek bahasan Bagian I, prinsip 5-11.

[152]Rujukan tersebut adalah pada penjelasan sifat-sifat sensasi yang benar secara ontologis dalam Bagian I, prinsip 10 dan II-A, prinsip 3-6. Seperti yang sudah disarankan pada cat. 149 di atas, telah menjadi jelas dari keterangan Shadra bahwa meskipun secara jelas kesenangan-kesenangan dan penderitaan-penderitaan "badani" adalah secara esensial psikis (atau "dunia lain") dalam sifatnya —meskipun realisasi dari ini, sebagai pengalaman transendensi yang aktual dan bukan konsep atau teori, tidak dengan mudah dilaksanakan. Dalam hal ini, rujuk cat. 136 di atas untuk "Surga" noetik sebagai tingkatan persepsi yang meliputi baik Surga maupun Neraka— merupakan tema pokok dalam II-C (prinsip 10-11) di bawah.

[153]Masalah yang divisualisasikan di sini bukan kanibalisme, tapi titik filosofis bahwa elemen-elemen material dasar tubuh manusia diketahui secara tetap berubah. Penggantian terus-menerus dari elemen-elemen material tubuh sepanjang siklus kehidupan manusia adalah sebuah tempat yang umum dalam puisi Persia klasik (seperti, sebagai contoh, dalam imaji terkenal Ibnu Khayyam tentang Pembuat Pot Ilahi yang membentuk dan memecahkan "tanah liat" dari empat elemen), dan tentu saja diasumsikan dalam penolakan kuat Shadra dari setiap kebangkitan elemen tubuh partikular "dunia ini" (fisik).

[154]Di sini Shadra merujuk secara tak langsung pada pemisahan yang dianggap penting baik dalam metafisik dan politiknya maupun dalam filsafat religiusnya (rujuk Pengantar V dan VI): beda sangat jelas antara kondisi terdalam "iman", atau kebijaksanaan spiritual mumpuni dan penegasan filosofos dengan "penyerahan" (*al-islam*) yang hanya secara formal, atau penerimaan tanpa kritis (taqlid) terhadap formula aksi dan kepercayaan yang diatur oleh Hukum-hukum keagamaan komunitas partikular (syariat) atau nomornya yang lebih umum. Versi khusus Shadra tentang perbedaan iman/islam ini ditarik sebagian dari para filsuf Islam terdahulu, tapi yang lebih partikular dari tulisan-tulisan Ibnu Arabi. Di sini "agama wanita tua" adalah sebuah ekspresi tradisional bagi kepercayaan yang populer yang naif dan tanpa kritik,

yang dikatakan mengandung "sejenis penyembahan" karena hal itu sekurang-kurangnya dipertimbangkan dengan pengalaman afektif aktual dari imaji-imaji simbolik yang hidup, dibandingkan dengan spekulasi-spekulasi tanpa ujung —dan bahkan secara potensial berbahaya— dan teori-teori konseptual murni dari para ahli kalam. Bahaya baik bagi individu maupun komunitas dari jenis sofistik teologi Kalam yang diserang oleh Shadra dalam seksi ini sudah disebutkan baik oleh para filsof Aristotelian terdahulu maupun penulis-penulis Sufi (rujuk Pengantar III-B dan C), meskipun alasan-alasan yang dikutip oleh kedua kelompok tersebut tidak selalu sama.

[155]Kedua hal ini (ketidakbisaan penetrasi tubuh dan terbatasnya alam kosmos fisik) merupakan prinsip-prinsip dasar filsafat alam Aristotelian yang Shadra pahami secara demonstratif benar. Seperti Shadra tunjukkan di sini, serangan abad pertengahan pada prinsip-prinsip tersebut datang khususnya dari para teolog yang tertarik dengan implikasi-implikasi yang jelas untuk istilah-istilah literal tertentu kepercayaan religius; lihat rujukan historis dalam Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, index di bawah "vacuum", "infinite", "body".

[156]Makna figuratif pernyataan ini merujuk secara sederhana pada mereka yang mencoba menuntun sesuatu pada jalan yang salah, meskipun di sini (seperti dalam Prolog, cat. 4) mungkin juga merupakan sebuah rujukan pada mereka yang gagal merealisasikan kebijakan transenden yang disebutkan oleh Imam Ali yang disebut "Pintu" dari Kota Ilmu dalam hadits Nabi yang terkenal yang Shadra kutip pada cat. 277 di bawah. Atas pentingnya "penerimaan tanpa kritis" (*taqlid*) pada risalah oleh mereka yang tak dapat memahami tujuan-tujuan spiritual dan filosofis yang lebih dalam, lihat keterangan yang sama dari Shadra pada prinsip 4-f (cat. 154) dan diskusi dalam Pengantar III-E, IV-C, V-A dan VI-B.

[157]Pernyataan "siksa kubur" di sini merujuk pada sebuah konsepsi populer yang partikular tentang peristiwa-peristiwa eskatologis, yang ditegaskan juga oleh tradisi Kristen, yang menurut hal tersebut adalah bahwa peristiwa-peristiwa "setelah kehidupan ini" akan dibagi ke dalam dua tingkatan: tingkat pertama hukuman (atau pahala) bagi jiwa yang tak bertubuh setelah kematian setiap individu yang bertubuh: kemudian akan ada hukuman yang komprehensif (dan pahala atau siksa) setiap manusia, dalam tubuh-tubuh mereka yang dibangkitkan kembali, pada "akhir waktu". Di sini dan pada beberapa tempat dalam II-C di bawah, Shadra kadang-kadang membuat konsesi pada bentuk populer kepercayaan literal ini dalam Kebangkitan "besar" dan "kecil" (al-qiyamat al-shughra/kubra), sebagai alat penarik perhatian pada perbedaan filosofis yang mendasar antara wujud jiwa dan tingkatan komprehensif yang paling tinggi dari Kesatuan noetik Wujud yang transenden yang direalisasikan

oleh para arif yang tercerahkan.

[158]Dua versi yang sangat berbeda dari hadits ini diberikan oleh Wensinck, Concordance, IV, 135. Versi yang lebih panjang berbunyi : "Setiap anak Adam akan membusuk dan dimakan oleh debu, kecuali 'akar dari ekornya'. Dari sini dia diciptakan dan dari sini pula dia disusun kembali". Interpretasi yang dirujuk di sini (dan didiskusikan dalam catatan berikut ini) diikhtisarkan secara lebih detil dalam Asfar, IX, 221; seksi ini diringkaskan dalam Rahman, Philosophy, hal 247-265.

[159]Para ahli kalam tertentu yang terdahulu mempertahankan bahwa ada "bagian esensial" masing-masing individu yang tak dapat hancur, kadang-kadang diidentifikasi sebagai cikal bakal manusia yang diperkirakan terdapat pada benih ayah, yang tetap berhubungan setelah mati. Konsepsi ini menunjukkan beberapa kemiripan dengan yang disebut pada cat. 162 di bawah. Materialisme yang mendasari istilah ini sangat cocok dengan para literalis, pemahaman kebangkitan dunia ini yang diserang Shadra secara detil dalam prinsip 4 di atas.

[160]Tidak ada materi primer maupun "intelek materi" (yaitu, substratum yang bertubuh dari jiwa yang berpotensi bagi inteleksi) yang akan terlibat dalam kebangkitan kembali tubuh individu manusia, karena hal tersebut dipahami oleh para filosof Aristotelian bahwa intelek material terpisah dengan tubuh partikular, sedangkan hanya "intelek yang dibutuhkan" dalam aspeknya yang universal murni mempunyai sejenis "kelangsungan hidup". Hal tersebut dan perkiraan-perkiraan efek ontologisnya merupakan basis kritik Shadra tentang pandangan jiwa dari para filsuf terdahulu dalam II-A prinsip 9-11 dan I, prinsip 10. Hal ini juga dasar dari kekacauan yang sama dalam filsafat pemikiran Latin berkenaan dengan doktrin "Ibnu Rusyd" tentang "kesatuan intelek".

[161]Pandangan Al-Ghazali, menurut karya yang jarang diketahui (dan mungkin diragukan keotentikannya) yang Shadra kutip beberapa kali dalam Asfar, tidak muncul sebagai pembeda yang cukup besar (sekurang-kurangnya dalam ekspresi luarnya) dari konsepsi Shadra sendiri di sini — yang tidak mengherankan, memberikan latar belakang umum interpretasi Sufi dalam kedua kasus tersebut. Kritik Shadra utama terhadap Al-Ghazali pada poin ini (seperti kritiknya pada pandangan yang mirip dari Suhrawardi) tampaknya memberi perhatian pada apa yang dia lihat sebagai kesalahan mereka untuk menekankan kecukupan substansialitas ontologis dan otonomi alam jiwa dan persepsi-persepsinya, sebagai yang tidak tergantung secara esensial pada (dan merupakan hal yang prior pada) modus korporeal wujud. Rujuk diskusi-diskusi mengenai perlakuan Shadra terhadap Suhrawardi dalam Pengantar III-B dan C.

[162]Penulis yang dirujuk di sini jelas adalah ahli kalam yang lain: doktrin

"atom" material (*al-jauhar al-fard*) merupakan bagian fisika dari kalam; dan manusia, juga, kadang-kadang dianggap sebagai yang diciptakan dari "atom" dalam sistem ini. Rujuk pandangan yang berhubungan dari para teolog kalam yang dikutip pada cat. 159 di atas.

[163]Al-Futuhat al-Makiyyah ("Inspirasi-inspirasi Mekkah") karya besar, terpanjang dan berbentuk ensiklopedia dari Ibnu Arabi. Shadra mengadopsi pernyataan Ibnu Arabai yang terkenal, *al-a'yan al-tsabitah* ("esensi-esensi arketip yang tetap": rujuk cat.51 di atas), tapi memahaminya sebagai prinsip-prinsip intelegibel noetik Wujud atau "Bentuk-bentuk Platonik" (II-A, prinsip 9), "Realitas" yang mendasari manifestasi tertentu dalam wujud imajinal dan korporeal. Diragukan apakah interpretasi tersebut sepenuhnya melampaui makna dan fungsi dari *a'yan* dalam pemikiran Ibnu Arabi: rujuk beberapa referensi yang dihimpun oleh Izutsu, The Key, Index, s.v.

[164]Rujukan tersebut adalah pada diskusi sifat ontologis yang benar dari pengalaman sensasi dalam II-A prinsip 3-7. "Modalitas wujud" dalam paragraf ini diterjemahkan dari istilah kunci *nasy'a*: rujuk cat. 135, 142 dan rujukan-rujukan lebih jauh di bawah ini.

[165]Untuk pemahaman populer dari "siksa (dan pahala) kubur", lihat cat. 157 di bawah. Hadits Nabi yang dikutip di sini diinterpretasikan lagi pada II-C prinsip 1 di bawah. Bagi sumber-sumber yang otoritatif dan pemakaian-pemakaian selanjutnya, lihat Wensinck, Concordance, II, 319, dan Furuzanfar, Ahadits-I Matsnawi, hal. 140.

[166]Kalimat ini merujuk pada kepercayaan populer (rujuk cat. 157 di atas) yang menyatakan bahwa kebangkitan kembali tubuh dan pengadilan universal terbentuk hanya pada fase kedua setelah kematian, yang mengikuti sebuah perioda panjang penderitaan dan kebahagiaan setelah mati dalam sebuah mode wujud yang tak ditentukan: hal ini kadang-kadang disebut barzakh atau "alam antara". Interpretasi filosofis Shadra terhadap kepercayaan ini diikhtisarkan dalam II-A dan II-B, yang diaplikasikan secara panjang lebar pada simbol-simbol eskatologi Islam dalam II-C di bawah (rujuk Pengantar VI-A).

[167]Ini secara jelas juga masih merupakan rujukan lain (rujuk cat. 161 dan II-A, prinsip 11, cat. 114) pada apa yang Shadra persepsikan sebagai kesalahan oleh Al-Ghazali dan Suhrawardi untuk menekankan dan menyelamatkan secara tepat ketaktergantungan ontologis "alam jiwa" sebagai suatu wujud yang terpisah yang tak dapat direduksi pada realitas-realitas material atau abstraksi-asbtraksi mental darinya. Istilah yang diterjemahkan di sini sebagai "hanya sesuatu yang imajinasi", *umur mauhuma*, merujuk pada teori Ibnu Sina tentang imajinasi (*wahm*) —satu dari objek-objek utama kritik Shadra sepanjang II-A di atas— yang memperlakukan persepsi-persepsi nonintelektif jiwa secara

dasar sebagai abstraksi dari entitas-entitas material yang lebih primer.

[168]Kalimat terakhir ini tidak mengimplikasikan dua alternatif yang beroposisi, tapi agaknya lebih sebagai dua perspektif pada realitas yang sama. Secara fenomenologis, bentuk-bentuk ini dialami sebagai "dalam" jiwa suatu individu partikular, dalam sebuah keadaan yang cocok dengan dunia fisik "nya". Secara ontologis, dari sudut pandang Dasar noetik kesatuan mereka, mereka dapat dipandang pula sebagai "bentuk-bentuk yang terkait" dari dan memanifestasikan struktur intelegible arketip-arketip esensialnya ("Esensi-esensi", "Nama-nama" Ilahi, "Bentuk-bentuk" Platonik dan yang sejenisnya). Pada pernyataan "bentuk-bentuk yang terkait" (shuwar mu'allaqah), diambil dari Suhrawardi, lihat penjelasan pada II-A, prinsip 5 (cat. 89) di atas. Pernyataan "material-material" (hayuliyat) di sini merujuk pada "materi spiritual" atau ekstensi murni (*miqdariya*) yang bersesuaian dengan bentuk-bentuk fisik modalitas wujud — bukan pada korporeal, materi elementer dunia fisik. Rujuk pemakaian yang mirip dalam II-A, prinsip 10 (cat. 103) dan klarifikasi-klarifikasi dalam II-C prinsip 16 di bawah.

[169]"Iluminasi" ini adalah sebuah ilustrasi klasik metoda tulisan-tulisan esoterik yang dipraktekkan oleh para filsuf Islam abad pertengahan, para Sufi, dan kelompok tertentu Syiah, yang mengintegrasikan elemen-elemen interpretasi dari semua tradisi: lihat penjelasan dalam Pengantar III-E, IV-C dan VI-A. Simbol-simbol dan rujukan-rujukan tak langsung yang tak dikenal —yang terakhir sering maksudnya sangat tertutup-- biasanya sudah diidentifikasi dalam catatan-catatan kaki. Kerangka kerja interpretasi yang mendasarinya di sini membangkitkan sebuah ambiguitas dalam simbol-simbol kunci eskatologi (termasuk judul "alam lain", al-akhirat) antara rujukan-rujukan pada yang pertama, pengalaman jiwa yang dikenal secara universal, subjek utama dari Bagian II-A dan B; dan pada yang kedua, dunia, termasuk fenomena psikis dan fisik, seperti yang dilihat dari "ketersingkapan" dan pijakan noetik yang tercerahkan dari para urafa yaitu, pengalaman transendensi yang dipaparkan secara konseptual dalam Bagian I. Tujuan utama Bagian ini adalah untuk menyadarkan pembaca yang sudah disiapkan secara khusus pada sebuah kesadaran dimensi yang lebih luas dari tugas "realisasi" yang diturunkan dalam pergerakan dari yang pertama dalam pijakan ini menuju yang kedua.Titik pusat pada kesadaran tersebut adalah refleksi pada fungsi-fungsi wajib dari literal, bacaan populer dari simbol-simbol ini. Pemakaian Nabi atas bahasa yang demikian itu menunjukkan pada dimensi "Kembali" yang diperluas pada wujud manusia sebagai komunitas — penglihatan kesatuan yang Shadra buat secara eksplisit hanya pada paragraf kesimpulan (pada cat. 301 di bawah).

[170]"Kematian" di sini dan seluruh II-C, merujuk bukan pada kematian tubuh-tubuh fisik yang dapat diobservasi, tapi pada dua dimensi "kelahiran"

spiritual manusia (rujuk prinsip 4): "Kebangkitan kecil", yang merupakan otonomi wujud jiwa seperti yang dialami oleh masing-masing orang, dan "Kebangkitan besar", yang merupakan pengalaman langsung yang jauh lebih matang dari semua wujud yang telah ditentukan (baik psikis maupun material) seperti yang terpancar dari Dasar noetik. (Poin yang tidak dibuat secara eksplisit di sini sampai prinsip 4, tapi sudah diasumsikan oleh Shadra sepanjang II-A dan II-B). Perlu ditambahkan bahwa Shadra sesungguhnya tidak setuju dengan penjelasan-penjelasan saintifik saat ini atas kematian tubuh —yang diringkaskan dalam paragraf kedua di bawah— dalam istilah fungsi-fungsi psikologisnya dan tempatnya dalam urutan fisik kosmis yang ditentukan oleh gerakan bola-bola langit (rujuk cat. 218 di bawah). Subyeknya di sini, merupakan sederhana kehidupan jiwa, seperti yang direalisasikan dalam "celupan" pada setiap identifikasi jiwa/diri dengan setiap orang — pengalaman "kematian dari kematian" yang secara grafis disimbolkan dalam prinsip 8 di bawah.

[171]Paragraf ini menekankan karakter alami dan intrinsik dari pergerakan jiwa menuju realisasi sifat alaminya yang benar sebagai lokus Manifestasi Diri Ilahi (Prinsip 11 di bawah) — penemuan yang pada saat yang sama "kematian" ilusi identik dengan tubuh. Bagi dimensi-dimensi lainnya dari "Kebangkitan" dalam pemikiran Shadra, lihat Pengantar, IV-A dan B.

[172]Hadits Nabi yang mirip, namun tidak identik, yang dikutip dalam Furuzanfar, Ahadits-I Matsnawi, hal. 155-156. Shadra mengutip lagi hadits yang sama dalam Wasiat Akhir (pada cat. 312).

[173]Ahl al-yaqin: ini adalah satu dari beberapa epitet yang Shadra gunakan untuk merujuk pada "arifin" yang sudah terealisasi dalam tradisi Islam. Mengikuti pemakaian Sufi, dia memahami secara umum istilah *al-yaqin*, "ketentuan", seperti yang merujuk pada kondisi unik Kesatuan Noetik Wujud yang teralisasikan yang menyifati orang arif atau "manusia dengan iman yang benar" (al-mu'min). Berlawanan dengan penggunaan umum, ini tidak merujuk pada mental subyektif atau keadaan relasi psikologis pada "objek" mental kepercayaan atau pemilihan (rujuk cat. 317 di bawah). Kata-kata "diverifikasi dan direalisasi" merupakan terjemahan dari kata Arab *muhaqqaq*, dari akar kata bahasa yang sama seperti istilah *tahqiq*: rujuk Pengantar II dan referensi-referensi yang terdahulu pada cat. 118 dan 129.

[174]Ashab al-qulub: ini adalah julukan yang Shadra gunakan untuk merujuk pada "para arif" yang mumpuni. "Hati" (al-qalb) adalah ekspresi kunci Sufi, yang merujuk pada dimensi noetik wujud manusia, lokus yang benar kehidupan dan persepsi: lihat diskusi dari hal yang fundamental ini dalam prinsip 11 (pada catatan 259 dan dan 264) di bawah, dan dalam Pengantar V-Adan VI-A. Sumber orisinal dari pertanyaan ini sudah tidak ditentukan lagi :Komentator al-Ahsai, Syarh-I 'Arshiya, hal 220, baris 28, mengatakan bahwa

ini adalah satu dari "Para Sufi dan filosof yang sama seperti mereka". Interpretasi etik yang didasarkan pada moral adalah tulisan etis al-Ghazali yang tipikal. (Rujuk Pengantar VI-A cat 87) dan bukan pada interpretasi Ibnu Arabi yang lebih esoteris yang merupakan fokus utama Shadra di sini dalam II-C. Dalam setiap kasus, bahasa "visi langsung" (musyahadah, mu'ayanah)adalah bagian dari perbendaharaan kata Sufi yang standar; hal ini merujuk pada masalah sifat alami yang segera dan nonkonseptual pengalaman, dan tidak secara khusus pada setiap bentuk persepsi visioner dan visual secara khusus.

[175]Dalam kalimat ini, ekspresi Qurani "Rahmat", "iman" dan "amal shalih" semuanya digunakan secara khusus dalam pemahaman teknis spesifik. "Iman" dalam tulisan Shadra, merujuk pada kondisi pencerahan filosofis yang benar, realisasi aktual transendensi noetik; "amal shalih" adalah metoda dan praktek yang menuntun pada (dan mengalir dari) keadaan wujud (rujuk cat.315 di bawah). Dan dalam kasus ini, "Rahmat" Ilahi merujuk pada karakter dan potensial psikis spesifik dari individu, "takdir tertentu" (*qadar*); untuk latar belakang pemakaian partikular ini dalam Ibnu Arabi dan komentator-komentatornya, lihat diskusi dalam Izutsu, The Key, hal 168-175 dan Index, s.v. Makna ini sangat khusus dari "Rahmat" Tuhan dalam pengertian Manifestasi diri wujud kosmis, seperti yang dijelaskan pada cat 45 di atas dan prinsip 11 di bawah.

[176]Versi yang lebih panjang dari halaman ini dalam Asfar (IX, 244-277), terdiri hampir seluruhnya kutipan-kutipan pengantar yang terbuka dari *magnus opum*nya Ibnu Arabi, al-Futuhat al-Makiyah ("Inspirasi-inspirasi Mekkah"). Ini adalah satu dari beberapa tempat dalam II-C (rujuk prinsip 7-c, 10, dan 15) di mana Shadra tidak mengidentifikasi kutipan-kutipan dari tulisan-tulisan populer yang dicurigai berasal dari karya Ibnu 'Arabi; dalam kasus ini, tanda-tanda kutip dan penjelasan-penjelasan dalam tanda kurung sudah ditambahkan berdasarkan versi Shadra dalam Asfar. Untuk meringkaskan —berikut ini adalah penjelasan ringkas Mulla Shadra tentang imaji ini dalam prinsip 4 (catatan 191) di bawah— imaji Terompet Israfil di sini menyimbolkan 2 aspek tambahan realitas universal transubstansiasi seluruh wujud (I, prinsip 13-16): prosesi abadi dan pengembalian semua manifest wujud dari dan pada Dasar noetiknya. Rujuk pengggunaan dari Ibnu 'Arabi atas simbol-simbol yang berhubungan dengan "Nafas al-Rahman" pada bagian I prinsip 9 (catatan 45) di atas.

[177]Meskipun bentuk permainan kata yang serius ini adalah khas tulisan Ibnu Arabi (rujuk I, prinsip 8, cat. 40), dalam hal ini pembacaan "bentuk-bentuk" (al-shuwar) mempunyai sebuah preseden terdahulu dalam komentar-komentar Hasan al-Basri (21/642 - 110/728), seorang pendakwah asketis dari zaman Islam permulaan yang ajaran-ajarannya kemudian menginspirasi perkembangan baik dalam kalam maupun Sufisme. Menurut komentator Qur'an yang terkenal Fakhr al-Razi, yang Shadra kutip hal ini dalam Asfar, al-

Basri memahami ayat ini (39:68) sebagai merujuk pada inspirasi ruh suci (al-ruh: rujuk II-A, prinsip 2 cat. 76) ke dalam "bentuk" yang tercipta, sebuah interpretasi yang dekat dengan pandangan Ibnu 'Arabi di sini.

[178]Bagi sumber-sumber yang otoritatif, lihat Wensinck, Concordance, V, 372. Penyebutan hadis Israfil ini (yang tidak disebut namanya dalam Qur'an) mungkin menyarankan interpretasi-interpretasi al-Basri dan Ibnu Arabi, karena Israfil diperkirakan sebagai malaikat yang bertanggung jawab atas nafas kehidupan semua yang hidup.

[179]Seperti biasa, Shadra memahami "Cahaya" (*al-nur*) yang disebut dalam hadits ini sebagai sesuatu yang ekuivalen dengan apa yang dia sebut "Realitas Wujud" noetik (*al-wujud*). Dari sini, menurut komentar Sabzevary atas kalimat yang berhubungan dalam Asfar (IX,274), imaji yang berbentuk kerucut dari "terompet" bermakna bahwa jika Wujud dipertimbangkan dari perspektif "kesederhanaan"-nya (rujuk I prinsip 1 dan 2 di atas), maka titik puncak adalah pada dataran tertinggi Kesatuan noetik, yang melebar melalui manifestasi-manifestasi tertentu yang bertambah ke dalam multisiplitas alam-alam fisik dan psikis. Tapi jika dipertimbangkan dari sudut pandang kekomprehensivan dan kemeliputan, maka Wujud Mutlak adalah yang paling lebar karena Dia melingkupi semua manifestasi-manifestasi pada semua level wujud yang lebih bawah.

[180]Seperti yang sudah disebutkan (cat. 176), kutipan yang panjang dari Futuhat karya Ibnu Arabi sesungguhnya dikenal hanya dalam bab-bab yang berhubungan dalam Asfar (IX, 244-277); tambahan-tamabahan dalam tanda kurung di sini didasarkan pada interpretasi-interpretasi Shadra yang lebih panjang dalam bab tersebut. Kalimat ini, dengan campuran puisi dan terminologi yang semifilosofis, adalah sesuatu yang sangat tipikal dari kesulitan dan bentuk alusif Ibnu Arabi (rujuk Pengantar III-B dan C). Seperti yang sering menjadi kasus dalam tulisannya, itu hanya bisa diterjemahkan secara intelegible dalam bentuk sebuah komentar yang ekstensif — suatu perbuatan yang, seperti dalam kasus ini, sayangnya cenderung menghalangi kelancaran aliran kata-kata Ibnu Arabi sendiri.

[181]"Alam antara" di sini terjemahan dari barzakh (rujuk di atas, cat. 97, 109, 166) — domain wujud psikis dan, dalam kepercayaan yang populer, "antar alam" atau tempat bayangan di mana jiwa akan berada setelah kematian tubuh-tubuh mereka dan sebelum Kebangkitan universal semua tubuh (rujuk cat. 157 dan 183). Hal ini muncul bahwa dalam pernyataan ini Ibnu Arabi sesungguhnya sedang bermain dengan kedua makna tersebut, meninggalkan kata-katanya supaya dipahami dalam satu pengertian oleh pemikiran yang literal dan dalam pengertian lainnya oleh para pemicu. Shadra, dalam Asfar, menekankan yang terakhir, aspek filosofis, yang merujuk secara terbuka pada

realitas universal transubstansiasi (*harakah jauhariyah*), "Kebangkitan besar" yang sudah dicerap oleh para *'arifin* dalam kehidupan ini (rujuk prinsip 4 dan 8 di bawah).

[182]Kalimat kesimpulan ini secara jelas sedang merujuk pada takdir jiwa-jiwa individu, seperti mereka melandasi "Neraka-neraka" dan "Surga-surga" relatifnya atas dataran psikis wujud (rujuk prinsip 10 di bawah), subjek utama Bagian II-A dan II-B di atas.

[183]Latar belakang populer dari judul ini adalah kepercayaan literal (yang sudah disebutkan pada cat. 157 di atas) dalam dua tingkatan tertentu yang sementara mengenai hari akhir. "Kebangkitan kecil" (*al-qiyamah al-sugra*) populer dipahami sebagai eksistensi bayangan dan sementara jiwa-jiwa setelah kematian tubuh-tubuh mereka (yaitu, "siksa alam kubur" yang didiskusikan dalam II-B prinsip 5 di atas) dan sebelum Kebangkitan universal utama semua makhluk, dalam bentuknya yang asli, untuk Pengadilan Terakhir atau "Kebangkitan Besar" (*al-qiyamah al-kubra*). Bagi Shadra, tentu saja, kedua istilah mensimbolisasikan dataran psikis dan noetik wujud dan kesadaran (rujuk Pengantar VI-A). Bab ini mengandung beberapa rujukan-rujukan yang sangat eksplisit dalam 'Arsyiyah pada dasar-dasar pengalaman yang tak dapat dipisahkan atas pemahaman filsosofis tersebut (pada cat. 187, 189,193).

[184]Di sini ayat Quran dipahami sebagai rujukan yang tak langsung pada pengalaman transendensi yang aktual — hal yang dibuat secara eksplisit pada cat. 187 di bawah. Tapi hal tersebut juga seharusnya disebutkan dalam ayat ini, dengan rujukannya pada "mereka yang sangat dalam pengetahuannya" (*al-rasikhun fi 'ilm;* rujuk ayat yang sama pada I, prinsip 5 di atas) dan dari interpretasi esoteris (*ta'wil:* Shadra menekankan kata tersebut di sini) yang dipahami oleh orang Syiah sebagai rujukan klasik pada hikmah yang ditimbulkan dari para Imam (prinsip 9-e, 13 dan 14 di bawah). Bagi Shadra, tentu saja, interpretasi Syiah esoteris dan Sufi sesungguhnya bersesuaian pada titik ini, karena dalam pemahamannya "Realitas" terdalam para Imam (dan Nabi-nabi) adalah dimensi noetik umum wujud manusia.

[185]"Kenaikan-kenaikan" di sini terjemahan dari ma'arij, bentuk jamak dari mi'raj, istilah yang secara tradisional digunakan untuk menggambarkan kenaikan mistik arketip Rasulullah menuju Hadirat Ilahi (rujuk cat. 262). "Pengetahuan terdalam jiwa" (*ma'rifat al-nafs*) judul dari Bagian II (cat.72) di atas: rujuk Pengantar VI-A dan beberapa referensi terdahulu pada istilah kunci ma'rifat. "Keberkaitan" dari apa yang ada dalam dua kebangkitan bermakna bahwa pengalaman jiwa adalah satu-satunya medan manifestasi (*mazhhar*) bagi "Realitas" noetik primordial atau "Bentuk-bentuk": rujuk penjabaran situasi ini dalam I prinsip 5-11 di atas dan penjelasan lebih jauh dalam prinsip 10 dan 11 di bawah. "Kebangkitan besar" sederhananya adalah kesadaran yang mence-

rahkan dari Dasar noetik aktual atas fenomena jiwa dan keberadaan fisik.

[186]Meskipun kematian dan kelahiran kembali imajiner sudah diaplikasikan pada pengalaman transenden dalam hampir semua ragam tradisi spiritual, termasuk Sufisme, penjelasan Shadra di sini mungkin merujuk secara tak langsung dan lebih spesifik pada hadits Nabi berikut, seperti yang diberikan dalam Furuzanfar, Ahadits-I Matsnawi, hal 95-96: "Saya hanya dapat membandingkan keberangkatan seseorang beriman yang benar dari dunia ini dengan keberangkatan bayi dari kegelapan dan ketertenggelaman (dalam rahim) kepada alam terbuka dunia ini".

[187]Kalimat-kalimat sebelumnya ini menggambarkan aspek-aspek paradoks Kesatuan simultan dan multiplisitas Wujud yang dijabarkan dalam Bagian I di atas (rujuk Pengantar V-B). Kalimat ini adalah satu dari persetujuan yang sangat eksplisit dalam buku yang basis utama diskusi-diskusi tersebut (apakah dicetuskan dalam bahasa filosofis atau teologis) terletak dalam kesadaran realitas transenden yang dialami dalam pengalaman para *'arifin*. Penggunaan Shadra dari akar kata kerja '-r-f, "arif" (rujuk prinsip 13 dalam al-A'raf), dalam bab ini merujuk secara spesifik pada kesadaran yang tercerahkan dari dimensi noetik Wujud.

[188]Referensi di sini mengacu pada Risalah fi al-huduts karya Shadra, sudah disebutkan dalam Bagian I, prinsip 13 (pada cat. 62 di atas). Seperti hampir semua risalah-risalah Shadra, hal ini diambil dari Asfar, dalam hal ini dari Seksi (II,59-182 dan V, 194-248) pada transubstansiasi universal wujud (*harakah al-jauhariyah*). Kalimat terakhir paragraf ini menyimpulkan bahwa persepsi unik "penciptaan yang diperbaharui terus-menerus" dari semua wujud, yang merupakan subyek dari Bagian I prinsip 13-16 di atas. Seperti dalam bab-bab tersebut, bahasa "kehancuran", "sirna", dan sebagainya di sini merujuk secara spesifik pada pengalaman Diri atau Dasar, yang atasnya semua wujud yang sudah ditentukan (baik psikis dan material) selamanya berkembang.

[189]Banyak dari kata kunci dalam paragraf ini —"stasiun" (maqam), "pengalaman langsung" atau "merasa" (*dzauq*), "hati" (*qalb*), "visi serta merta" (*'iyan*)— diambil dari perbendaharaan kata teknis Sufisme, yang menunjukan pengalaman partikular transendensi yang mendasari diskusi-diskusi dalam bab ini. Begitu pula, imaji "Cahaya" (*al-nur*) dan "pencerahan", yang Shadra ambil keduanya dari Quran (dalam interpretasi Sufisme: rujuk cat. 6) dan filsafat "Illuminasionis" Suhrawardi, secara konsisten digunakan untuk merujuk pada realita ini dalam tulisan-tulisannya.

[190]Argumen Shadra dalam paragraf ini paralel dengan analogi yang ditetapkan dalam II-B, prinsip 1-c dan d, antara "originasi seketika" jiwa (insya' atau *ibda'*) atas dunia imajinya —subyek utama dari Bagian II-A dan B, dan

sesuatu yang sudah dapat diakses dalam pengalaman setiap orang— dan penciptaan yang terus-menerus diperbaharui dari alam yang termanifestasi itu, baik psikis maupun material, yang merupakan "Kebangkitan besar"yang dipersepsi oleh para *'arifin*. Argumen di sini ditujukan hanya untuk mendapatkan "penegasan" formal yang skeptis atau "penegasan logis" (*tashdiq*) pada sekurang-kurangnya kemungkinan realitas ini, di mana terdapat kekurangan dalam realisasi pengalaman yang kuat.

[191]Kalimat ini adalah sebuah rujukan ringkas pada "Kesatuan" transenden Wujud yang menjadi subyek, dari berbagai pijakan, semuanya dari Bagian I (rujuk Pengantar V-B). "Peniupan" (*al-nafkhah*) yang disebutkan dalam Quran didiskusikan dengan panjang lebar dalam prinsip 3 (cat. 176-182) di atas. Di sini secara lebih jelas dimaksudkan sebagai ekuivalensi imaji terkenal Ibnu Arabi tentang transubstansiasi Wujud sebagai "Nafas al-Rahman', di mana simbol bernafas secara langsung mengandung dua aspek mata uang tentang "penciptaan" simultan dan "kefanaan" yang inheren dalam aspek "Aktivitas" Ilahi ini (I, prinsip 12-16).

[192]Paragraf ini memadatkan sebuah pembahasan (IX, 273-274) dari Asfar. Dalam Quran, oponen-oponen skeptis Rasulullah digambarkan sering menginginkan "waktu" yang pasti dari Jam ini, meskipun hal ini berhubungan dengan waktu serial dunia material; Shadra mengutip kalimat yang demikian itu (7:187) pada bagian akhir Bagian I (cat. 70) di atas. Dalam halaman yang berhubungan dalam Asfar, Shadra membedakan secara terbuka kesadaran langsung para *'arifin* tentang "Waktu" ini sebagai Sekarang dengan keraguan-keraguan dan kebingungan-kebingungan dari mereka yang "terhijab" dari realitas ini oleh keterbatasan yang dipaksakan oleh mereka sendiri pada waktu (zaman) dari peristiwa-peristiwa alam fisik. Diskusi etimologis yang penuh imajinasi di sini (mungkin didasarkan pada kejadian baik "Waktu" maupun "Jihad" dalam Quran 20:15), dikutip dari sumber tanpa nama dalam pasal ini dari Asfar.

[193]"Verifikasi dan Realisasi" merupakan terjemahan dari istilah kunci *tahqiq*: rujuk Pengantar II dan teks pada cat 118, 129, 173. Kalimat ini satu dari petunjuk-petunjuk yang paling tidak membingungkan dalam buku ini dari keperluan mengejar metoda-metoda pembersihan diri (secara historis diasosiasikan dengan Sufisme dalam konteks Islam) agar memerlukan premis-premis eksperimental dari diskusi-diskusi ini; Wasiat Akhir mengandung rujukan-rujukan yang sama. "Asosiasi personal" (*suhba*) adalah sebuah istilah teknis Sufi bagi kelanjutan hubungan spiritual antara murid dengan guru; "ketersingkapan" (*kasyf*) begitu pula adalah sebuah ekspresi Sufi yang umum yang Shadra gunakan sepanjang karya-karya ini dan yang lainnya.

[194]Bab ini melanjutkan deskripsi dunia seperti dilihat dari perspektif yang tercerahkan para *'arifin* (cat. 195). "Kebangkitan" (*al-mahsyar*) di sini sama

dengan "Kebangkitan besar" dari pembahasan sebelumnya, dan "Dunia" di sini adalah Intelek (*al-aql*) atau Realitas noetik terdalam Wujud — masalah yang dibuat lebih eksplisit pada prinsip 11 di bawah.

[195]"Visi terdalam yang bercahaya" terjemahan dari *al-bashair* (tunggal: al-bashirah) al-nuraniyah: lihat banyak rujukan Shadra lainnya pada "visi terdalam yang benar" ini dan yang berhubungan dengan imaji Cahaya. Di sini rujukan pula pada pengalaman transendensi yang sangat penting dan visi yang menyertai "transubstansiasi" seluruh wujud, seperti yang digambarkan dalam pembahasan sebelumnya (dan dalam I prinsip 13-16). Dalam pembahasan dari Asfar (IX, 282-283) ada lawan dari yang ini, Shadra menyatakan secara eksplisit apa yang hanya akan diimplikasikan di sini: bahwa "Kebangkitan" ini sudah dialami secara langsung oleh para *'arifin* dalam dunia ini.

[196]Simbol-simbol Qur'ani yang disebutkan dalam ayat ini didiskusikan dengan detail dalam prinsip 7-9 di bawah. Bagi "Bentuk Dunia" yang disebutkan di sini sebagai dataran noetik Wujud, "surga" universal, realitas dari Nama "Tuhan" dan "Rahmat" Ilahi, dan Bentuk Manusia (*al-insan*), lihat penjelasan-penjelasan Shadra dalam prinsip 11 di bawah.

[197]"Jalan" (*al-shirath*) yang disebutkan dalam surat pembukaan dalam Qur'an (1:6) dan beberapa ayat lain yang muncul mempunyai makna etika yang murni dalam tempat-tempat tersebut. Tetapi, dari zaman Islam yang paling awal hal itu secara tradisional dihubungkan dengan beberapa variasi kepercayaan-kepercayaan eskatologis mengenai sebuah "jembatan" yang sangat sempit yang melintangi api neraka di mana orang-orang yang berpenyakit harus melintasinya agar dapat masuk Surga. Gambaran jembatan ini diasumsikan dalam beberapa perkataan yang dikutip di sini. Penekanan yang lebih besar dalam pembahasan ini atas Imam dan tradisi Syiah (rujuk juga prinsip 14, cat. 274 di bawah), dalam perbandingan dengan pembahasan-pembahasan yang terkait dalam Asfar dan karya-karya lainnya, dapat dipahami dalam cahaya tujuan-tujuan spesifik dan para pemerhati dari karya ini, seperti yang Shadra tunjukkan dalam keterangannya sendiri dalam Prolog, dan pada diskusi-diskusi dalam Pengantar II-A dan D, IV-C dan VI-B.

[198]Semua Imam Syiah menyatakan pemahaman Shadra atas mereka sebagai jenis makhluk tercerahkan atau manusia yang penuh kesadaran, "Paripurna" atau "Manusia Sempurna" (*al-insan al-kamil*). Karena dimensi noetik wujud yang telah mereka realisasikan secara intrinsik universal (I, prinsip 1-4), "pengetahuan terdalam" (*ma'rifah*) dari realitas spiritual yang dimanifestasikan dalam seorang dari mereka adalah pengetahuan dari semua: rujuk penjelasan dalam Pengantar, V dan VI. Untuk latar belakang sejarah dari pengertian esoterik Syiah tentang para imam, yang kembali pada zaman-zaman permulaan Islam, lihat karya tentang Ja'far al-Shadiq yang dikutip pada cat. 96 di

atas. Julukan "Gerbang" atau "Pintu" (*abwab*) menuju Tuhan, seperti yang diterapkan pada Imam-imam Syiah, merujuk secara tak langsung pada hadits terkenal yang menyebut Ali sebagai "Pintu" menuju Kota Pengetahuan Rasulullah, yang Shadra kutip dalam prinsip 14 (cat. 277) dan merujuk pada banyak tempat lainnya (misal, Prolog, cat. 4).

[199]Komentar dalam bentuk pertanyaan terdapat dalam karya Shadra Tafsir al-Kabir, hal 92-206. Isinya berhubungan dengan pembahasan panjang mengenai "Jalan" dalam Asfar, dengan tambahan sebuah Pengantar yang panjang pada konsepsi Shadra tentang transubstansiasi universal wujud (harakah al-jauhariyah) dan "alam lain" yang dipahami sebagai modalitas-modalitas noetik dan psikis wujud — yaitu, kerangka kerja filosofis yang dijabarkan dalam Bagian-bagian terdahulu dari 'Arsyiya dan diringkaskan dalam paragraf berikut di sini.

[200]Perlu ditekankan bahwa Shadra di sini berkepentingan dengan aspek "praktis" (*'amali*) aktivitas jiwa hanya sejauh hal tersebut berpengaruh pada noetik manusia, kesempurnaan kontemplatif, yang harus dilakukan dengan kesadaran terdalam yang unik dan keadaan wujud yang tak dapat dihakimi secara sederhana atas dasar kelakuan luar. Seperti dapat dilihat dari diskusi berikut, kedua sisi jiwa ini di sini dipahami sebagai aspek dari realitas yang sama dan tidak berhubungan secara tegas dengan pembagian dari para filosof Aristotelian terdahulu antara kebaikan-kebaikan "intelektif" atau "teoritis" dengan "praktis" atau "etis". Konteks dari diskusi Shadra di sini diperkirakan berbeda dari fokus yang mendasari pembagian-pembagian lainnya tersebut.

[201]"Manifestasi diri" di sini terjemahan dari kata kerja *tajalla*, satu dari ekspresi-ekspresi yang sangat dasar dalam Ibnu Arabi (dan penulis-penulis Sufi lainnya) bagi realitas teofani universal yang dijabarkan sebagai "transubstansiasi" (harakah al-jauhariyah) dalam bahasa ontologis Shadra: rujuk diskusi-diskusi dalam Pengantar V-B-4 dan VI-A, dan, untuk pemakaian Ibnu Arabi tentang ekspresi ini, Izutsu, The Key, Index, sv. Dalam imaji jiwa sebagai cermin, yang tentu saja umum bagi banyak tradisi spiritual, apa yang krusial adalah kelakuan dari "pengilapan". Dalam realitas, menurut pemahaman Shadra, semua pengalaman sesungguhnya adalah Manifestasi diri Ilahi. Tetapi apa yang secara esensial membedakan pengalaman dari para *'arifin* (yaitu, apa yang tersingkap dalam "Kebangkitan besar") adalah sebuah kesadaran yang tertransformasikan dari kejadian sebenarnya dari pengalaman tersebut - bukan setiap perubahan dalam "obyek-obyek" atau bentuk-bentuk partikular realitas. Seperti untuk masalah metoda "pengilapan", Shadra merujuk beberapa kali (misal, pada cat. 193 di atas) pada teknik-teknik dan disiplin-disiplin yang diasosiasikan, dalam konteks Islam, dengan praktek-praktek Sufi. Deskripsi di sini dari proses progresif yang tidak dikaitkan dalam istilah-istilah teknis ini

adalah —mungkin secara tujuannya— ambigu, karena realitas yang menjadi masalah di sini harus berhubungan dengan motivasi-motivasi terdalam "aksi" psikis, suatu kondisi yang tidak dapat secara sederhana diungkapkan atau diukur dalam istilah-istilah kelakuan eksternal.

[202]Keambiguan dari kalimat ini (dan ekspresi serupa dalam Wasiat Akhir) menunjuk pada dimensi politik yang kritis dari pemahaman Shadra tentang Imamah dan hukum-hukum agama. Rujuk Pengantar III-A dan F, dan VI-B. Secara "eksoterik", kalimat ini dapat diambil sebagai argumentasi bagi ketaatan mutlak (*taqlid*) pada perintah-perintah ulama agama yang legal, tapi mengesampingkan pertanyaan kritis atas relasi mereka pada realitas dan otoritas "Imam". Dalam beberapa kasus, sudah cukup terbukti bahwa bentuk luar kelakuan itu biasanya tidak mencukupi untuk mencapai tingkat realisasi yang Shadra telah gambarkan — untuk tidak menyebut bahwa Imam yang hidup terakhir (menurut kepercayaan Syiah Dua Belas Imam) sudah ada dalam "kegaiban" beberapa abad. Refleksi atas apa yang diimplikasikan oleh "maksud-maksud" dari Hukum agama yang "benar" (rujuk Wasiat Akhir, cat. 303) dan dengan "mengetahui" "Imam" yang benar yang dirujuk di sini menempatkan pembaca yang penuh pemikiran dalam suatu posisi yang kompleks dan menantang berhadapan dengan konsepsi populer atas makna istilah-istilah tersebut.

[203]Ini adalah sebuah rujukan tak langsung pada peranan esensial dan integral dari aspek "praktis" jiwa (cat. 200), sisi yang berdasarkan pada pilihan bebas menata sifat hewani atau ragawi manusia, dalam melaksanakan realisasi aktual penuh kesempurnaan noetik manusia. Untuk dimensi politik yang implisit dari aktivitas ini, lihat prinsip 16, cat. 301 di bawah.

[204]Bashirah kasyfiyah: meskipun kedua istilah ini milik perbendaharaan kata Sufi tradisional, dalam kasus ini tidak ada yang secara khusus sulit tentang materi subyek, yang membagi —dan pada saat yang sama, relasi terdalam— antara makna-makna psikis dan ontologis "Neraka" (dijelaskan dalam cat. 205 di bawah).

[205]Ini adalah pendekatan tentatif Shadra pada pemisahan makna-makna "ontologis" dan "psikis" —atau orang boleh mengatakan, yang tercerahkan dan yang tak tercerahkan— atas "Surga" dan "Neraka", pemisahan yang merupakan subjek utama prinsip-prinsip 8-12 di bawah. Ringkasan berikut ini bisa membantu untuk mengklarifikasi apa yang secara tujuannya Shadra tetap jaga setengah tertutup pada poin ini. Pada dataran psikis, pengalaman kita biasanya bergerak ulang-alik antara apa yang kita pandang sebagai kondisi-kondisi "surgawi" dan "nerakawi", tergantung pada predisposisi karakter kita dan keadaan-keadaan aksidental sejarah keberadaan tubuh kita. Pada level pengalaman sehari-hari ini, "Surga" (*al-jannah*: juga "Taman") dan "Neraka" (*al-*

nar: juga "api") adalah ekspresi paralel dan relatif. Dari perspektif ontologis, dalam realisasi langsung yang mengetahui atas Realitas Wujud noetik (yaitu, "Kebangkitan besar"), "Surga" secara persis adalah universal, selalu mewakili konteks noetik pengalaman — suatu level kesadaran yang meliputi kesedihan dan kegembiraan (dalam faktanya, semuanya) fenomena psikis. Dan "Neraka", adalah tak substansial, kondisi eksistensi fisik yang terus berubah (yaitu, "dunia ini", *al-dunya*). Shadra sangat sering menggunakan istilah "Jahanam" untuk merujuk secara khusus pada makna "Neraka" ini sebagai modalitas eksistensi fisik. Hubungan terdalam antara kedua makna yang berbeda dari "Neraka" ini, seperti yang Shadra indikasikan di sini, terletak dalam identifikasi ilusi jiwa atas realitas yang sebenarnya atau wujud ("diri") dengan suatu entitas materi partikular, aksiden-aksiden yang terjadi pada tubuh tersebut, dan ketakutan-ketakutan, hasrat-hasrat, dan penilaian-penilaian yang secara alami muncul dalam hubungannya dengan eksistensi fisiknya. Ini adalah apa yang secara umum Shadra sebut kondisi terdalam psikis yang tersangkut atau "terhubung" (*ta'alluq*) dengan suatu tubuh partikular.

[206]Seperti yang sudah Shadra tunjukkan (cat. 200-203), "pemurnian" jiwa dan "pengetahuan" yang unik yang menyingkapkan Surga noetik sesungguhnya adalah dua aspek dari sebuah proses tunggal. "Keadaan ketidaktahuan" (*al-jahiliyah*) yang disebutkan dalam Quran dipahami secara populer merujuk pada kondisi penduduk Arab pra-Islam yang musyrik. Di sini, "Keadaan kebodohan pertama" dipahami sebagai rujukan pada keadaan potensial manusia untuk merealisasikan kesempurnaan noetiknya ketika dia memasuki dunia ini (yaitu, seperti fitrah, atau "sifat alami primordial" Adamik pada cat. 102 di atas). Kemudian "Keadaan kebodohan kedua" merujuk pada kondisi terdalam dari "kebodohan yang terkumpul" (*jahl murakkab*: rujuk II-A, prinsip 10) atau kepercayaan-kepercayaan yang tak teruji dan penilaian-penilaian tanpa fakta dan "pengetahuan" konvensional yang merupakan keadaan sesungguhnya dari kita pada hampir sepanjang waktu. Lebih khusus lagi, Shadra melihatnya sebagai kondisi dari "setan-setan" di antara para ulama religius dan ulama Syiah pada zamannya yang dia serang secara menyakitkan dalam Prolog dan Wasiat Akhir (lihat misalnya, pada cat. 8, 316, 317).

[207]"Buku" Intelek atau kesempurnaan noetik (*'aql*) dalam paragraf ini mempunyai arti yang sangat berbeda dari "Buku" jiwa individu yang didiskusikan dalam paragraf sebelumnya. Di sini hal tersebut merujuk pada dimensi transenden Wujud yang direalisasikan oleh para *'arifin*: mereka adalah "para malaikat yang dekat dengan Allah" (al-malaikat al-muqarrabun: rujuk II-B, cat. 117). Pemisahan yang sama antara makna psikis dan noetik dari "Buku" —berhubungan dengan "Kebangkitan kecil" dan "besar"— dijelaskan secara lebih terbuka dalam prinsip 9-d di bawah.

[208]"Neraka" atau "Penjara Besar" yang dirujuk dalam paragraf ini adalah dimensi ontologis dari wujud fisik murni, atau yang lebih umum Shadra spesifikasikan dengan istilah "Jahanam" (rujuk cat. 205 dan semua dari prinsip 10-12 dan 15 di bawah). Dengan perluasan, seperti yang Shadra jelaskan dalam paragraf ini, hal tersebut adalah identifikasi yang salah dari jiwa atas sifat alami esensialnya dan realitas tubuh yang spesifik dengan ujung-ujung, keinginan-keinginan dan aksiden-aksiden partikular yang diasosiasikan dengan tubuh tersebut — yaitu, kebingungan yang membangkitkan semua penderitaan "Neraka" psikis (prinsip 10-12 di bawah).

[209]Seperti yang sudah dikemukakan (prinsip 4, cat. 183), "Kebangkitan" (*al-qiyamah*) adalah suatu ekspresi ambigu yang sistematik dalam Bagian II-C. Dalam bab ini, Shadra bergerak bolak-balik antara simbol-simbol deskriptif kesadaran transendensi yang tersingkap (seperti "kiyamat besar" dari para *'arifin*) dengan sesuatu yang merujuk pada penderitaan jiwa (pada kiamat kecil), yang merupakan suatu level pengalaman yang dialami oleh setiap orang. Seksi 8-a, b, dan e-j di bawah semuanya merujuk pada dimensi noetik wujud (kiamat besar); seksi 8-c-d, dan k merujuk sekurang-kurangnya sebagian pada domain psikis individu (kiamat kecil).

[210]Semua ayat Quran dalam seksi ini dipahami oleh Shadra (mengikuti kebanyakan interpretasi Sufi sebelumnya) sebagai simbol pembebasan aktual "ketersingkapan" transendensi, pengalaman aktual transubstansiasi atau "peciptaan yang diperbaharui terus-menerus" (*khalqun jadid*) yang diikhtisarkan dalam I, prinsip 13-16 di atas. Beberapa dari ayat yang sama sudah digunakan untuk merujuk pada realitas tersebut dalam I, prinsip 16 (pada cat. 70) di atas.

[211]Al-'arif: untuk ekspresi kunci ini, dan bentuk-bentuk kata kerja dan kata benda yang berhubungan ("pengetahuan terdalam kebenaran", *ma'rifat, 'irfan*, dsb), lihat banyak rujukan-rujukan sebelumnya dan diskusi lebih jauh tentang "orang-orang al-A'raf" dalam prinsip 13 di bawah. Pengalaman transendensi yang diikhtisarkan di sini (seperti pada prinsip 4 dan 5 di atas) berhubungan dengan apa yang lebih umum Sufi sebut sebagai tingkatan-tingkatan yang berkelanjutan dari fana' ("keterserapan" ekstase) dan *al-baqa ba'da al-fana* ("keabadian setelah keterserapan"), atau visi langsung segala sesuatu "dalam Tuhan", sebagaimana mereka berpencar dari Landasan noetiknya. Rujuk juga Pengantar, II-A, V-A, VI-A.

[212]Fakultas "perkiraan", *al-wahm*, digunakan di sini dalam pengertian teknisnya dalam psikologi filosofis Ibnu Sina, di mana hal tersebut dipahami sebagai tempat pertemuan imaji-imaji inderawi yang dihadirkan oleh indra umum dan bentuk-bentuk intelegible (*ma'qulat*) "yang diperoleh" dari Akal aktif (cat. 50 di atas). Dalam skema ini, fakultas perkiraan adalah sumber dari hampir semua kesalahan dalam pengetahuan kita tentang dunia luar, karena

indra-indra yang sehat diasumsikan secara normal dapat dipercaya dalam dirinya sendiri. Perlu ditekankan bahwa Shadra tidak mengartikan untuk mencakupkan di sini bahwa "para *'arifin*" mempunyai suatu bentuk keistimewaan atau pengetahuan yang teruji yang agaknya tak pernah salah tentang sensibel yang partikular atau "obyek-obyek" *intelegible*. Apa yang sesungguhnya mengkarakteristikan "pengetahuan hakiki akan kebenaran" (*ma'rifat*) secara sederhana sesungguhnya adalah hakikat transendensinya atas subyek-obyek biasa, asumsi spatiotemporal yang biasanya dipaksakan pada persepsi kita tentang dunia ini oleh apa yang di sini disebut sebagai "perkiraan". Keadaan kesadarannya yang tercerahkan mengandung suatu pergerakan besar dalam lokus kesadaran, atau suatu realisasi langsung identitas dengan Sumber noetik wujud yang disaksikan — "ketersingkapan" dari suatu "mode penglihatan" yang berbeda, seperti yang Shadra akan jelaskan di bawah.

[213]Di sini, seperti dalam seluruh tulisan Shadra, baik "Cahaya" (*al-nur*) dan Tempat surgawi atau "Kerajaan" (*al-malakut*) merujuk pada dimensi noetik universal Wujud.

[214]Ekspresi bahasa Arab yang sangat umum untuk "Neraka", *al-nar*, juga adalah kata yang sangat umum untuk "api". Shadra memainkan kedua pengertian di sini dalam suatu cara yang sering tidak mungkin untuk diterjemahkan: kita kadang-kadang menterjemahkan kata tersebut sebagai "api", tapi dengan huruf awal yang besar di mana "Neraka" juga sangat jelas dimaksudkan. Dalam paragraf ini (prinsip 8-b), Neraka dalam hal ini adalah "Jahanam", yaitu dataran ontologis wujud fisik, yang dianggap terpisah dari Landasan noetiknya: rujuk penjelasan pada cat. 205 dan khususnya prinsip 10-12 dan 15 di atas.

[215]Yang menjadi masalah "Neraka" di sini sudah jelas adalah "pembakaran terdalam" yang sudah dikenal atas ketakutan jiwa dan penderitaan — fenomena yang muncul pada level yang sama dari wujud sebagai kesenangan "surga" psikis atau "Surga" inderawi : lihat penjelasan pada cat. 205 dan dalam prinsip 10-12 di bawah.

[216]Ahl-kasyf: ini merupakan julukan-julukan lain yang Shadra gunakan untuk merujuk pada orang yang mengetahui dengan hakiki; untuk masalah "ketersingkapan", lihat I, prinsip 1,2 dan 10 dan banyak referensi lainnya pada pengalaman transendensi. Sufi yang tak bernama yang dikutip di sini tampaknya adalah Ibnu 'Arabi atau salah seorang dari komentator-komentatornya, jika menilai baik bentuk dan isi dari kutipan ini; tetapi, sumber yang pasti belum ditetapkan.

[217]Di sini "Rahmat" (*al-rahma*) adalah suatu istilah teknis yang merujuk pada predisposisi psikis partikular dan ketentuan yang sudah ditetapkan (*qadar*) dari suatu individu, yang —seperti semuanya dapat membuktikan— sering

sungguh-sungguh bergerak dari, dan kembali kedalam, "api" inderawi ketakutan dan penderitaan psikis. Makna khusus dari "Rahmat" Ilahi ini (juga yang dimaksudkan dalam bagian akhir prinsip 2 cat. 175 di atas), harus secara tegas dibedakan dari yang agaknya merupakan pemakaian yang lebih umum (misalnya dalam prinsip 11, pada cat 258 di bawah) sebagai suatu sinonim untuk Manifestasi-diri universal "Cahaya" wujud noetik. Seperti yang berhubungan dengan (dan secara ontologis "berlawanan") Jahanam wujud fisik, "Rahmat" universal tersebut merujuk pada suatu dimensi konstan realitas yang tidak pernah dapat "dipadamkan" dengan cara apa pun. Rujuk prinsip 15 di bawah atas masalah yang berhubungan dengan suatu "akhir" Neraka. Untuk latar belakang sejarah mengenai kedua penggunaan tersebut dan perbedaannya dalam karya Ibnu Arabi, lihat Izutsu, The Key, hal 168-175 dan Index, s.vv.

[218]Kalimat ini merujuk secara tidak langsung pada sistem ketentuan kosmik, yang dimediasi oleh gerakan tubuh-tubuh langit (dan paling utama oleh pengaruh jiwa-jiwa mereka dan intelegensi-intelegensi imaterial), yang merupakan bagian dari kosmologi Aristotelian-Ptolemaik yang sudah diterima dan filsafat alam pada zaman Shadra, seperti juga dalam peradaban Barat pramodern: rujuk referensi-referensi dan diskusi-diskusi pada cat. 59 (I, prinsip 13-15) di atas.

[219]Bagi Shadra, proses kosmik Manifestasi-diri tak terlipat Wujud (rujuk I, prinsip 5-16) yang disingkapkan dalam "kiamat besar" didasari suatu urutan "esensial" (*dzati*) dari kausalitas yang "tereksistensiasi" (*ijad*, atau "mewujudkan") yang tak tergantung dari penampakan-penampakan fisik yang dengannya analisa empat lipatan Aristotelian tradisional dapat diaplikasikan. Perlu ditekankan bahwa mode sebab-akibat segera yang didiskusikan di sini bukanlah suatu postulat teologis, tapi sebagai suatu deskripsi pengalaman langsung orang yang mengetahui akan realitas substansiasi (*harakah al-jauhariyah*).

[220]Kata-kata "Aturan" (*qodo*) dan "Ketentuan partikular" (*qadar*) di sini merupakan istilah-istilah teknis, juga mengikuti pemakaian Ibnu Arabi, untuk dua level tertentu manifestasi ontologis Wujud (yang berhubungan, masing-masing, pada tingkatan-tingkatan yang didiskusikan dalam I, prinsip 5-11 dan prinsip 12-16 di atas). Untuk diskusi yang lebih apik tentang konsepsi Ibnu Arabi, yang mendasari perlakuan yang sangat panjang dari Shadra terhadap masalah ini dalam Asfar dan juga karya-karya lainnya, lihat Izutsu, The Key, Index, s.vv dan hal 168-187. Latar belakang sejarah dari pembagian ini dalam Islam terletak dalam upaya-upaya teologis awal untuk merekonsiliasi postulat-postulat predeterminasi Ilahi dan kebebasan memilih individu. Di sini Qodo merujuk pada manifestasi primordial Intelek Ilahi atau "Kebijaksanaan" (*al-hikmah/al-'aql*) sebagai Landasan noetik yang tak tergantung waktu dari bentuk-

bentuk substansial fisik dan wujud material. Hubungan level pertama Manifestasi diri ini pada Esensi Ilahi dan "kehendak" (*al-iradah*) adalah subyek dari I, prinsip 5-11 di atas. Area "Ketentuan partikular" adalah manifestasi tertentu dari Bentuk-bentuk noetik dalam material partikular dan maujud-maujud psikis, yaitu, dalam fenomena aktual dunia. Pada level manifestasi tersebut, seperti yang Shadra indikasikan, kedua urutan kausalitas —fisikal, deskripsi Aristotelian dan "Menjadi wujud" esensial (ijad: rujuk. Cat 219) atau harakah jauhariyah— dapat diaplikasikan secara sama.

[221]Latar belakang eksoterik dari seksi ini adalah kepercayaan populer, yang sudah dirujukkan dalam pembahasan "siksa kubur" (II-B, prinsip 5, cat 157), dalam suatu eksistensi bayangan jiwa-jiwa yang tak bertubuh setelah kematian mereka dan sebelum kebangkitan tubuh universal; ini sama seperti konsepsi populer "kebangkitan kecil": rujuk prinsip 4, cat. 183 di atas. Istilah Qurani *barzakh* (rujuk cat 97, 166, 181), diterjemahkan secara ambigu di sini sebagai "dunia antara", secara tradisional digunakan untuk merujuk pada keadaan antara setelah mati jiwa-jiwa yang tak bertubuh; pada saat yang sama hal ini adalah satu dari ekspresi-ekspresi Shadra yang sangat umum (mengikuti Ibnu Arabi) bagi modalitas psikis wujud. Pada level esoterik tersebut, maka "Kebangkitan" yang dipermasalahkan di sini adalah pembahasan dari asumsi terdalam subsistensi diri, realitas terpisah dari bentuk-bentuk materi dan psikis pada kesadaran tercerahkan dari fenomena-fenomena yang hadir dalam dan memanifestasikan "Kehadiran" Ilahi (*al-hadrah al-ilahiyah*).

[222]Apa yang Shadra berikan di sini adalah sebuah pernyataan dengan kata lain dari suatu sabda Ilahi yang terkenal yang ditemukan dalam hampir semua kumpulan hadits yang besar: rujuk teks dan referensi dalam W. Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam, hal 202-203. Makna esoteris "pengorbanan kematian" sesungguhnya secara jelas dinyatakan dalam hadits itu sendiri:

Rasulullah —Salam atasnya dan keluarganya— bersabda: "Kematian datang dalam bentuk domba jantan berwarna hitam-putih. Kemudian Pemanggil memanggil: "Wahai penghuni Surga" dan mereka mencekik leher-lehernya dan melihat, serta kemudian Dia berkata: 'Apakah kamu mengenal ini?' Kemudian mereka berkata: "Ya, ini adalah kematian", dan masing-masing dari mereka telah melihatnya. Selanjutnya Dia memanggil: 'Wahai penghuni Neraka' dan kemudian mereka mencekik leher-lehernya dan melihat, dan Dia berkata: 'Apakah kalian kenal ini?' Dan mereka berkata: 'Ya, ini adalah kematian," dan masing-masing dari mereka telah melihatnya. Kemudian dia dikorbankan, dan setelah itu Dia berkata: 'Wahai para penghuni surga, [bagi kalian adalah] tempat abadi tanpa kematian!' dan 'Wahai penghuni neraka, [bagi kalian adalah] tempat abadi tanpa kematian!'. Kemudian ia [Rasulullah] mem-

baca: "Dan peringatkanlah mereka akan Hari Penyesalan, ketika masalah sudah diputuskan, sedangkan mereka ada dalam ketidaksadaran —dan mereka yang ada dalam ketidaksadaran adalah orang-orang dunia ini— dan mereka tidak mempunyai keimanan yang benar." (19:39).

Beberapa penjelasan yang ada dalam kurung dalam seksi ini didasarkan pada komentar yang panjang dari Shadra dalam bab-bab yang bersangkutan dari Asfar (IX, 312).

[223]Yahya, nama seorang Nabi dalam Quran yang berhubungan dengan John Pembaptis, adalah berasal dari akar kata bahasa Arab yang sama seperti "kehidupan" (al-hayat). Komentator Sabszevary (pada Asfar, IX, 312) menjelaskan bahwa Jibril, secara tradisional adalah malaikat kebijaksanaan dalam Islam, dalam kasus ini dihubungkan dengan nafas Ilahi dari Kehidupan —daripada figur Israfil yang lebih umum (rujuk prinsip 3 di atas)— karena "Kehidupan dalam kasus ini sama dengan "Pengetahuan" Ilahi" (al-'aql: rujuk I prinsip 5-11 di atas).

[224]"Neraka" yang dirujuk dalam seksi ini adalah penderitaan psikis dari masing-masing individu (rujuk cat.205 dan prinsip 10-12 dan 15 di bawah), sedangkan "Rahmat" ilahiah yang dalam hal ini mempunyai makna spesifik dari karakter partikular individu dan predisposisi, atau ketentuan yang unik (qadar): rujuk pemakaian yang berkaitan dengannya pada cat 175 dan 217 di atas. Pada bagian akhir dari seksi ini, Shadra memperluas "Rahmat" ini pada aturan inheren segala sesuatu yang alami: jika alam secara keseluruhan memunculkan potensial unik manusia untuk deviasi "nerakawi" dari kesempurnaan noetiknya, seluruh kosmos sejak dahulu kala akan hancur.

[225]Dalam seksi ini, prinsip 9a-c merujuk pada simbol Qurani atas "Kiamat kecil", kesenangan-kesenangan dan penderitaan-penderitaan pada dataran jiwa, sedangkan prinsip 9-d-e mendiskusikan beberapa aspek "Kiamat besar", Surga noetik direalisasikan oleh "orang yang berpengetahuan" yang tercerahkan atau "orang dengan keimanan yang benar" (*al-mu'min:* rujuk cat. 228).

[226]Penyebutan "kehendak-kehendak" di sini adalah suatu peringatan yang sangat penting bahwa "aksi-aksi" yang dipermasalahkan secara hakiki adalah bentuk-bentuk perilaku dan motivasi-motivasi terdalam jiwa, yang hanya kadang-kadang saja dan pada batas tertentu dimanifestasikan dalam perilaku eksternal. Rujuk hadits-hadits yang berhubungan pada cat. 235 di bawah.

[227]Hanya dalam seksi berikut ini (prinsip 9-d) Shadra memberi catatan terbuka bahwa makna "Buku" yang dirujuk di sini bukan lagi keadaan jiwa individu biasanya dalam hubungannya dengan penderitaan atau kesenangannya, tetapi kondisi "surgawi" dari kesatuan yang direalisasikan dengan dimensi noetik Wujud, atau apa yang ia sebut di sini "alam kesucian" (*'alam al-quds*) dan "Cahaya" yang mengkarakterisasi "orang yang imannya benar" (*al-mu'min:*

rujuk cat. 229 di bawah).

[228]Dari sini sampai akhir bab ini (cat. 228-236), Shadra mengambil sejumlah formula religius yang dikenal, yang secara populer dipahami dalam derajat pengertian legalistik dari keterikatan terluar pada suatu sistem aksi-aksi dan kepercayaan-kepercayaan yang tersusun, dan menginterpretasi semuanya dalam istilah-istilah perspektif ontologis *ma'rifat* Wujud yang direalisasikan oleh para *'arifin* yang juga adalah *mu'min*. Di sini "Buku", seperti yang Shadra nyatakan secara eksplisit pada cat. 230 di bawah, adalah modalitas noetik (*aqli*) wujud. Dari sini "kafir mutlak" (*al-kafir al-mahd*: istilah yang secara populer dipahami sebagai merujuk pada para ateis atau mereka yang tidak mengikuti "Islam" eksternal) mungkin menjadi lawan ontologis dari *mu'min* — suatu ekstrem yang tak dapat dicerap, karena dalam realitas setiap bentuk wujud masih merupakan suatu manifestasi "Buku" pengetahuan Ilahi. Dalam kenyataannya, seperti yang Shadra akan jelaskan (cat. 229), kebanyakan manusia jatuh pada kelas "munafik", karena mereka dalam hatinya tidak sadar akan jarak mereka dari realitas sesungguhnya sifat alami mereka.

[229]"al-munafiq" secara orisinal adalah sebuah istilah Qurani yang merujuk, sekurang-kurangnya secara historis, pada sebagian besar orang Kafir Arab yang membuat keimanan ritual formal (*al-islam*; lihat di bawah), tetapi masih mempertahankan keterikatan mereka dan sifat-sifat sukuisme: karena itu tetap merupakan sebuah bahaya yang konstan pada komunitas Muslim awal.

"Bentuk formal agama" (*shurat al-Islam*) merujuk di sini pada penerimaan lahir kredo Muslim (*syahadat*: "Tak ada Tuhan melainkan Allah, dan Muhammad adalah rasulNya") dan persyaratan-persyaratan penyembahan eksternal yang diterima. Hal ini dalam kenyataannya adalah sebuah pemakaian teologis dan legal awal dari istilah Islam, dibandingkan secara kontras dengan iman ("kepercayaan yang benar"), dan diperkirakan mendahului istilah "Islam" sebagai "agama" partikular: rujuk T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of "Iman" and "Islam"*, dan W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, hal 80-118 dan catatan yang menyertainya.

"Politeis" (*musyrikun*: mereka yang menyekutukan tuhan lain dengan Tuhan) juga sebuah istilah Qurani, yang dipakai secara historis pada orang kafir Arab dan, pada level tertentu pada orang-orang Kristen. Dalam pemahaman filosofis Shadra, hal ini merupakan kondisi yang sangat umum pada manusia, yang di dalamnya kuiditas (rujuk I, prinsip 1-4) —apakah sebuah "tubuh" partikular atau beberapa konsepsi terbatas lainnya dari "diri"— diperlakukan sebagai realitas-realitas utama dan berdiri sendiri.

"Ateis" (*al-jahid*) adalah seseorang yang secara verbal menyatakan "menolak" Tuhan.

Dan kelompok terakhir "*munafiq*", *mu'attilun*, adalah mereka yang se-

cara penampakan luar menerima gagasan tentang Tuhan dan bentuk-bentuk eksternal praktek agama, tetapi dalam batinnya menolak campur tangan Dia pada setiap realitas dan keberhasilan dalam pengalaman mereka sendiri. Menurut catatan Shadra dalam Prolog (pada cat. 8) dan di beberapa tempat lainnya, dia memasukkan dalam kategori ini massa ulama-ulama religius yang legal yang terlibat dalam "keberhalaan" simbol-simbol dan bentuk-bentuk historis tanpa pemahaman yang lebih mendalam maksud-maksud orisinal mereka dan makna terdalam universal. Juga, kebanyakan pesan-pesan ini didirikan di atas pemisahan-pemisahan yang mirip dalam tulisan Ibnu 'Arabi.

[230]Diskusi Shadra tentang "Buku" Wujud noetik di sini mempraanggapkan diskusi sebelumnya tentang simbol tersebut (dan propetologi yang diimplikasikannya) dalam I, prinsip 8 di atas. Hal ini dihubungkan secara integral dengan tema-tema Qurani yang berkaitan dari "Perjanjian" Ilahi (*al-mitsaq*) —baik dengan Adam (7:172) maupun dengan "orang-orang pembawa buku" yang lain— dari manusia dengan "fithrah" yang sempurna, dan tingkatan khusus "Adam" sebagai "Manusia Sempurna". Shadra memahami semua simbol-simbol ini sebagai rujukan pada kapasitas unik jiwa manusia untuk merealisasikan sifat-sifat alamiahnya sebagai Diri noetik — atau untuk "melemparkan" dan "membalikkan" pada beberapa kemungkinan kesempurnaan tersebut, sebuah tindakan "kemunafikan" yang sangat.

[231]Konteks yang paling luas dari ayat ini (57: 12-15), yang dikomentari secara luas di kalangan para Sufi, adalah hal yang esensial untuk mengetahui perantaraan yang penuh atas rujukan-rujukan yang tak langsung dari Shadra di sini. Situasi tersebut adalah satu di mana orang-orang mukmin baru saja masuk ke dalam Surga dan menjadi terpisah dari teman-teman seagamanya yang "munafik" dalam kehidupan ini. Yang berikutnya, ketika sedang dilemparkan ke dalam neraka, memohon pada sahabat-sahabat masa lalunya untuk jadi perantaranya, sambil berkata, "Lihatlah kami, yang memohon meminjam Cahayamu." Jawaban dari orang yang beriman adalah apa yang Shadra sudah kutipkan di sini. Di sini "Cahaya" (*al-nur*) dipahami sebagai sinonim dengan "Kitab", atau dimensi noetik wujud yang direalisasikan oleh para *'arifin*.

[232]"Pikiran" di sini adalah terjemahan bahasa Arab dari *al-aql*, yang kadang-kadang diterjemahkan sebagai "Nous" atau "Intelek".

[233]Konsepsi yang mendasari perkataan para rasul dan imam sebagai para *'arifin* atau "Manusia Sempurna" yang merealisasikan secara penuh aspek noetik wujud manusia adalah umum pada hampir semua tradisi Syiah yang dikutip dalam karya ini. Hampir semua hadits-hadits, seperti yang ini, diambil dari Imam Syiah Ja'far al-Shadiq. Dalam sabda ini, "penerus yang ditunjuk" diterjemahkan dari bahasa Arab *aushiya* (plural dari washi: yang secara literal, "yang dipercaya" atau "pelaksana" dari sebuah negara), yang merupakan

sebuah istilah teknis kunci dalam terminologi imamah Syiah. Menurut teori ini, semua nabi mempunyai pendamping esensial yang mirip (seperti Harun, dalam kasus Nabi Musa), yang bertanggung jawab untuk memelihara dan merinci pesan-pesan nabi — khususnya yang batin, sisi spiritual yang tidak sepenuhnya terbukti dalam bentuk-bentuk dan simbol-simbol Hukum religius partikular. Hal ini dan istilah-istilah yang berkaitan dari imamah Syiah dikembangkan lebih lanjut dalam prinsip 14 di bawah.

[234]Mukhlisan merupakan sesuatu yang penting di sini. Apa yang Shadra maksudkan, tentu saja, bukan hanya kata-kata, yang merupakan bagian dari formula "syahadah" yang mendasari level minimal keterikatan agama (yaitu, "Islam" yang didiskusikan dalam cat. 299). Agaknya, ini adalah kata-kata yang diambil sebagai ekspresi dari realisasi batin komplit dari Kesatuan wujud transenden, kondisi kejelasan batin yang dipunyai secara penuh hanya oleh *al-muwwahid* yang sudah mengaktualisasikan realitas yang berhubungan dengan "pengakuan Tauhid" (*al-tauhid:* rujuk I, prinsip 2-4).

[235]Untuk sumber-sumber standar/kanonik hadits ini, lihat Wensinck, Concordance, II, 346. Perbedaan ekstrem yang ditarik dari perkataan-perkataan ini antara perkataan "pengetahuan" batin atau "keimanan yang benar" dan yang lebih populer, konsepsi-konsepsi eksoterik dari kebaikan-kebaikan moral seharusnya dikenal dari parabel dan cerita-cerita yang analog dalam Injil; literatur Sufisme memuat banyak ilustrasi-ilustrasi dari tema yang sama. Seharusnya sudah jelas dari perhatian ekstrem Shadra dalam mempertahankan struktur-struktur kepercayaan populer yang naif yang dia tidak maksudkan bagi perkataan-perkataan paradoksal seperti yang ditafsirkan dalam sebuah antinomian atau perilaku diam: lihat diskusi tentang level-level dan maksud-maksud tulisannya dalam Pengantar, III-E, IV-C dan semua V dan VI.

[236]Untuk sumber hadits ini, lihat Wensinck, Concordance, II, 203. Shadra terbukti memahami perkataan ini dalam cara yang sama seperti keterangan mengenai "pengakuan Tauhid" pada cat. 234 di atas: kedua formula diambil sebagai simbol dari derajat manusia akan syirik batin dan "kemunafikan" atau dari kesadaran kesatuan Wujud yang sesungguhnya — yaitu, dari realisasinya bahwa semua "pujian" (dan lainnya) sungguh adalah kepunyaan Tuhan. Kondisi pencerahan ini adalah "surga" noetik yang meliputi semua Wujud (rujuk prinsip 10-11), yang karenanya hal itu dikatakan "memenuhi timbangan" dari Intelek (cat. 232).

[237]Dimulai dari sini, dalam prinsip 10-15, fokus diskusi eksoterik secara tegas bergerak dari kejadian-kejadian Pengadilan Terakhir pada suatu bentuk topografi Surga dan Neraka. Tetapi pada level filosofis, diskusi berlanjut berputar sekitar hubungan dua modalitas psikis dan wujud noetik (dan keadaan-keadaan kesadaran yang berhubungan) yang bersama-sama mendasari "alam

lain". Apa yang baru dari pembahasan ini (dimulai dengan paragraf kedua di sini) adalah perhatian yang lebih terbuka dengan konteks kosmologis dan ontologis dari fenomena psikis ini — yaitu, "Origin" yang dipaparkan dalam Bagian I. Dalam diskusi ini istilah "surga", seperti juga "Neraka" digunakan secara ambigu: kadang-kadang hal itu merujuk pada kesenangan "inderawi" keadaan psikis, yang dalam beberapa kasus hal tersebut paralel dan relatif pada "Neraka" psikis yang bersesuaain. Pada kesempatan lain, hal itu merujuk pada dimensi noetik Wujud yang meliputi semua — yang dalam hal ini berlawanan dengan "Jahanam" eksistensi fisik yang tak substansial. Dalam rujukan pada Surga dan Neraka pada level pengalaman psikis, Shadra, mengikuti Qur'an, kadang-kadang menggunakan bentuk-bentuk dual atau plural; dalam kasus-kasus tersebut saya telah menterjemahkan bentuk-bentuk *al-jannah* tersebut sebagai "Kebun-kebun".

[238]Dalam kenyataannya, seperti yang Shadra jelaskan di bawah, dua "Surga" yang disebutkan di sini sesungguhnya dataran realitas noetik yang sama, hanya dilihat dari dua titik pandang yang berbeda: dalam kasus pertama, sebagai Sumber utama Kehidupan dan Wujud; dalam kasus yang kedua, yaitu bahwa dataran transenden didekati dan diaktualisasikan oleh individu manusia partikular. Bagi Surga "Adami" sebagai Intelek atau Wujud noetik, lihat I, prinsip 8 (cat. 44); II-A, prinsip 8 (cat. 94); dan tema-tema yang berhubungan lainnya yang disebutkan pada cat. 290 di atas. Perlu ditekankan di sini bahwa figur Adam dalam Qur'an (2:30-39; 7:172, etc) dan dalam Tradisi Islam sering berbeda secara signifikan dari sesuatu yang telah diketahui dalam teologi Kristen, khususnya yang berhubungan dengan makna "Kejatuhan".

[239]"Berputar mengelilingi" di sini diterjemahkan dari bahasa Arab inthaf, berhubungan dengan episthrope Platonian. Untuk peranan sentral lingkaran ontologis Permulaan dan Kembali ini dalam eksposisi formal pemikiran Shadra, lihat Pengantar, IV-B, V, dan VI, dan catatan yang ia buat dalam Prolog, pada cat. 9 dan 10.

[240]Rujuk diskusi "orang yang berada di tangan kanan" dalam prinsip 7 dan 9-c di atas. Bagi "malaikat yang dekat dengan Tuhan" sebagai satu dari ekspresi favorit Shadra bagi orang yang berpengetahuan hakiki dan "orang yang imannya benar", lihat II-B pada permulaan (cat. 117) dan di lain tempat di atas. "Surga yang tinggi" (*'illiyun*) sudah diambil sebagai simbol dari Wujud noetik dalam prinsip 6 (cat. 207) di atas.

[241]Surga dan Neraka yang dimaksud dalam paragraf ini adalah hanya yang "inderawi" dalam pengertian bahwa mereka memasukkan semua fenomena pada level psikis dari wujud, termasuk (seperti yang ditunjukkan dalam II-A, prinsip 3-5) bahkan bentuk-bentuk indera eksternal; tapi pengalaman yang dipermasalahkan disini tidak berarti terbatas pada fenomena di level

persepsi tersebut. "Bentuk terluar" (*shurah*) digunakan di sini dalam pengertian "manifestasi" (*mazhhar*) atau "teofani" tertentu (*tajalli*), seperti yang akan Shadra terangkan lebih lanjut di bawah. Ekspresi "Kemarahan" Ilahi (*al-ghadab*) dan "Rahmat" digunakan di sini dalam pengertian yang sangat berbeda dari pemakaian Shadra yang lebih umum dalam paragraf selanjutnya (pada cat. 242). Di sini mereka merujuk pada persepsi kami yang sudah dikenal dari pengalaman kami sebagai sesuatu yang menyenangkan atau menekan — apa yang para Sufi bicarakan sebagai "Keindahan" teofani (jamal) dan "Keagungan" (*jalal*) dalam Kemencakupan Ilahi.

[242]Untuk hadits qudsi yang terkenal yang dikutip di sini, lihat Furuzanfar, Ahadits-I Matsnawi, hal. 26, 152. Interpretasi Shadra atas simbol-simbol tersebut di sini (dan lebih ekstensif dalam prinsip 11 di bawah) sangat dekat dengan pemahaman Ibnu 'Arabi: rujuk Fusus al-Hikam, hal. 177-180, dan penjelasan dalam Izutsu, the Key, hal 109.

Dalam paragraf ini "Rahmat" dipahami dalam pengertian yang tidak biasa atas Manifestasi diri Wujud kosmis yang abadi, "Nafas Rahman" (I, prinsip 9). Dari perspektif tersebut, "Kemarahan" Ilahi tidak lain adalah "nonwujud" relatif atau ketiadaan wujudi (*'adam*: rujuk I, prinsip 1-2, cat.14) yang disyaratkan oleh determinasi spesifik semua wujud manifes partikular "luar" (atau yang dianggap sebagai "terpisah" dari) Wujud Mutlak — yaitu, hal tersebut biasanya dialami dalam kesadaran yang tak tercerahkan. Dalam pengertian ini, "Kemarahan" dekat dengan pengertian "Jahanam" wujud material relatif.

[243]"Rahasia" di sini terjemahan dari sirr; referensi lainnya untuk istilah kunci ini, lihat II-A, prinsip 3-4 (cat. 80-81). Dalam kasus ini, seperti dalam hampir semua yang lainnya dalam buku ini, "rahasia" yang dipertanyakan di sini adalah pengalaman transendensi — yaitu, "ketersingkapan" realitas penuh dan ekstensi dari Belas kasihan Ilahi yang membukakan sifat alami relatif "Neraka" (juga "Surga") materi dan eksistensi psikis. Dalam pengertian ini, sirr sama dengan "Hati" yang terdalam atau Realitas manusia noetik, yang Shadra katakan adalah satu-satunya pintu menuju Surga (prinsip 11, cat. 264); rujuk juga Perjanjian Akhir, cat. 309-311.

[244]Dalam paragraf ini Surga dan Neraka juga dipahami pada level jiwa, yang merujuk pada bentuk-bentuk pengalaman kebahagiaan dan kesulitan. Level-level ontologis manifestasi (*mazhahir*) Wujud yang diasumsikan di sini digambarkan lebih eksplisit pada prinsip 11 di bawah. Di sini Shadra menekankan bahwa wujud dunia fisik tidak terpisah secara pasti dari dataran psikis yang lebih ekstensif, semenjak keduanya mendasari "modalitas wujud yang terpatikulasi" (*nash'at juziyat*) dari "Realitas" noetik arketip (*haqaiq*).

[245]Untuk yang pertama dari hadits-hadits ini, lihat Wensinck, *Concordance*, II, 319-320. Untuk yang kedua (sudah dikutip dalam II-B, prinsip 5,

pada cat. 165), lihat Furuzanfar, Ahadits-I Matsnawi, hal. 140.

[246]Rujukan adalah pada hal. 474-484 dalam edisi oleh J. Ashtiyani; halaman-halaman tersebut sesungguhnya adalah suatu ringkasan dari bab yang bersesuaian dalam Asfar (IX, 322-328), yang diringkaskan di sini. Yang menjadi materi tambahan dalam al-Mabda' wa al-Ma'ad yang bukan dalam bab ini adalah sebuah seleksi hadits-hadits yang lebih panjang mengenai lokasi-lokasi dunia dan langit yang diperkirakan bagi Neraka dan Surga; penjelasan filosofis yang mendasarinya adalah sama seperti yang diberikan oleh Shadra di sini.

[247]Mimpi-mimpi merupakan satu dari ilustrasi-ilustrasi yang sudah sangat sering disebut untuk modalitas psikis wujud dalam ontologi yang analog dengan apa yang Shadra kemukakan dalam banyak hadits yang lain, karena hal tersebut siap menyarankan suatu bidang otonomi realitas yang tidak mudah dapat direduksi menjadi level-level fisik dan wujud umum. Tapi hal tersebut harus dipahami bahwa bagi Shadra level realitas psikis termasuk semua persepsi inderawi yang paling umum dan tanpa pengecualian —dalam kenyataannya, semua pengalaman— juga fenomena yang lebih eksotis dan "visioner": rujuk argumen dasar dalam II-A, prinsip 3-5 dan I, prinsip 10 di atas.

[248]Kutipan Quran ini lebih dari suatu upaya menyokong dengan kitab suci yang memberi warna pada versi partikular Shadra akan teori Platonik tentang anamnesis. Kata kerja yang diterjemahkan di sini sebagai "mengumpulkan kembali" (dari akar kata bahasa Arab dh-k-r) mempunyai dua arti. Pada tingkatan yang lebih literal, subjek "pengingatan" manusia atas keadaan yang benar dari wujud, yang sangat sering terdapat dalam Qur'an, berkaitan sangat erat dengan tema-tema "sifat alami primordial" (*fithrah*) manusia dan "perjanjian" (*mitsaq*) pre-eternal, dalam manusia "Adam", yang sudah Shadra sebutkan dalam beberapa kesempatan. Pada saat yang sama, perintah tertulis dari Quran ini dipahami oleh para Sufi sebagai landasan kitab suci bagi praktek dzikr, yang merupakan satu dari yang sangat esensial dari disiplin kontemplatif mereka, bersesuaian dengan "Doa Hati" dalam monastisisme Kristen Timur dan fungsi mantra dalam banyak bentuk yoga. Makna tersebut jelas relevan dengan konteks ini, rujukan-rujukan yang sering diberikan oleh Shadra akan perlunya melakukan disiplin-disiplin tersebut agar mencapai premis-premis esensial dari diskusinya. Rujuk Pengantar II.

[249]Untuk pembelaan Shadra atas otonomi wujudi jiwa dan prioritasnya sebagai suatu "bentuk wujud" (*kaynuna*) yang secara ontologis "prior" pada tubuh-tubuh, lihat II-A, prinsip 8 di atas. Dalam kenyataannya, seperti yang Shadra tunjukkan secara jelas dalam II-A, prinsip 11, Ibnu Sina dan para pengikutnya sangat ragu juga tentang pemberian pada jiwa individu setiap bentuk yang mengandung pengertian "bertahan hidup". Tetapi, isu yang sebenarnya

yang dimunculkan di sini (seperti dalam II-A dan B), tidak dapat digenggam pada level dari jenis eskatologi literalis ini; rujuk Pengantar VI-A. Secara lebih fundamental, harus dilakukan dengan pemahaman status ontologis realitas psikis, yaitu, pengalaman luas manusia, dalam hubungannya dengan wujud fisik. Jantung dari kontroversi ini dapat dilihat lebih jauh secara gamblang dalam penolakan yang konsisten dari Ibnu Sina atas setiap ketidakbergantungan sendiri ontologis pada "alam jiwa" dalam komentarnya atas Plotinus (yang filsafatnya sangat ekstrim dekat dengan Shadra dalam hal ini): lihat "Les notes d'Acenne sur la 'Theologie d'Aristote'" yang diterjemahkan oleh G. Vajda.

[250]Pada level filosofis, kalimat ini terbukti merujuk secara tak langsung pada keraguan terkenal tentang "bertahan hidup" nonintelektif jiwa yang secara historis dihubungkan dengan interpretasi Alexander (dan di Barat, dengan Ibnu Rusyd), yang Shadra diskusikan dalam II-A dan B di atas.

[251]Untuk pemakaian Shadra dari istilah "sifat alami primordial" (*al-fithrah*) dan "mereka yang didekatkan pada Tuhan" sebagai ekspresi bagi dataran noetik wujud dan para *'arifin* yang secara sempurna merealisasikannya, lihat referensi dalam II-A dan B di atas. "Orang-orang yang ada di tangan kanan" sudah digunakan sebagai sebuah ekspresi bagi mereka yang menikmati "Surga" relatif kesenangan psikis dalam prinsip 7 dan 9-c di atas.

[252]Pertanyaan kontroversi dari "tempat tinggal" abadi para pendosa dalam "Jahanam" eksistensi fisik dimunculkan lagi sebagai subyek eksplisit dari prinsip 15 di bawah.

[253]Ahli kasyaf adalah satu dari beberapa julukan yang berhubungan yang Shadra gunakan untuk merujuk pada para Sufi mumpuni dan "para arif": rujuk istilah yang berhubungan pada cat. 173, 174, 193, 216, 280, 287 dan 300. Mayoritas rujukan-rujukan ini adalah pada Ibnu Arabi. Ibnu Arabi secara eksplisit diidentifikasi sebagai penulis kutipan pendek ini dari Futuhat dalam bahasan yang bersesuaian dari Asfar (IX, 325); Di sana Shadra bahkan menyebutkan nomor bab dan judul ("Mengenai Hakikat Jahanam"). Ini adalah satu dari beberapa tempat dalam 'Arsyiyah di mana Shadra menekan dengan sungguh-sungguh setiap penyebutan eksplisit Ibnu Arabi, sepanjang bagian-bagian penting atau yang berpotensi memicu kontroversi dari teks yang sedang ia kutip.

[254]Pada dua tempat dalam paragraf ini Shadra secara diam-diam membuang kutipan-kutipan pendek yang menginterferensi secara panjang dalam teks Ibnu Arabi yang memberikan penjelasan aktual dari simbol-simbol yang didiskusikan di sini; kutipan-kutipan pendek tersebut membuatnya sangat jelas bahwa dia sedang merujuk pada suatu "Neraka" yang sudah manusia buat (atau temukan) bagi dirinya sendiri dalam dunia ini. "Batu-batu" yang mereka "sembah sebagai Tuhan", misalnya, adalah semua obyek material;

dari dunia ini, yang diperkirakan sebagai barang-barang yang berdiri sendiri; "panas" dan "dingin yang sangat" merujuk pada keadaan psikis yang tak menyenangkan, dan sebagainya.

[255]Kerangka kerja ontologis dasar dalam seksi ini sesungguhnya sangat sederhana, meskipun diungkapkan dalam simbolisme yang kompleks dari Ibnu Arabi mengenai "Nama-nama" Ilahi. "Universal" atau "Realitas Primordial" (*al-haqiqah al-ashliyah al-kulliyah*) merujuk pada Bentuk-bentuk noetik arketip, yang pertama kali diperkenalkan dalam I, prinsip 6 (cat. 32) di atas. "Imaji" (*matsal*) atau "lokus manifestasi" (*mazhhar*) dari Realitas-realitas ini merujuk pada fenomena pasti tak terbatas, pada level-level psikis dan fisik dari wujud, di mana Bentuk-bentuk ini dimanifestasikan secara aktual.

[256]Ibnu Arabi dan para komentatornya menerangkan ontologi Neoplatonisnya dalam istilah-istilah simbolisme yang sangat kompleks dari Nama-nama Ilahi, yang bersesuaian dengan level-level yang berbeda atau "Kehadiran" (*hadharat*) dalam Kesatuan transendensi Esensi ilahi; untuk lebih detail, lihat Izutsu, The Key, Index, s.vv. Dalam sistem tersebut, yang Shadra ambil untuk tujuan-tujuan sendiri di sini, seperti seluruh Bagian I, Nama ilahi "Tuhan" (Allah) dipertimbangkan sebagai "Nama komprehensif" (*al-ism al-jami'*), atau dimensi noetik Wujud yang meliputi fenomena dari "Nama-nama" yang lebih partikular (yaitu, Bentuk-bentuk Platonik). Shadra telah merujuk pada hal ini sebagai "Intelek universal" (*al-'aql al-kull*), "Kalimat" Ilahi atau "Ruh", "Misykat kenabian", dan sebagainya. Titik pusat, seperti yang dia tekankan di sini, adalah dimensi noetik di mana semua simbol ini merujuk pada "Manusia Sempurna" (*al-insan al-kamil*), yang merupakan status unik manusia sebagai mikrokosmos (rujuk prinsip 12 di bawah), juga mengacu para arif yang mencerminkan dalam wujud tiga dimensinya struktur terdalam semua realitas.

Dari sini Hakikat "Surga" dan "Rahmat" Ilahi, atau makrokosmos yang didiskusikan dalam paragraf berikut ini, sesungguhnya Wujud noetik yang sama, hanya dipandang sebagai obyek, daripada sebagai subyek, semua pengalaman.

[257]Kata yang diterjemahkan di sini sebagai "inderawi" (*al-masya'ir*) mungkin lebih tepat disebut dengan kata lain sebagai "tempat persepsi dan atau kesadaran" — apakah hal tersebut "internal" atau "eksternal". Menurut penjelasan Shadra pada kutipan pendek ini dalam bab yang bersesuaian dari Asfar (IX, 330-338), "tablet pikiran" (*al-alwah al-dzihniyah*) yang disebutkan di sini merujuk pada "indera umum" (termasuk memori) dan fakultas "estimatif" (rujuk cat. 212) dalam psikologi Ibnu Sina yang sudah tersebar luas. Bersamaan dengan lima indera eksternal, mereka membentuk tujuh "pintu" menuju Surga dan Neraka psikis yang didiskusikan nanti dalam bab ini (pada cat. 260 dan 263).

[258]"Surga", dalam paragraf ini, merujuk pada Hakikat noetik kompre-

hensif yang sama seperti yang sebelumnya, hanya di sini dianggap dalam manifestasi "obyektifnya" sebagai makrokosmos, alam fisik (dan psikis), alih-alih "Manusia Sempurna" mikrokosmis (cat. 256). Identitas dua aspek dari Wujud dibuat eksplisit pada cat. 259 di bawah. Seperti yang sudah disebutkan beberapa kali "Rahmat" atau "Kasih sayang" Ilahi dalam pengertian kosmis, sinonim dengan "Wujud yang terlipat" (*al-wujud al-munbashith*) abadi dalam bahasa Ibnu Arabi; rujuk Izutsu, *The Key*, hal. 109-132, dan I, prinsip 9 di atas. Ini adalah realitas yang sama seperti transubstansiasi Wujud dari Shadra (*harakah al-jauhariyah*), yang dipaparkan dalam I, prinsip 13-16 di atas.

[259]Di sini Shadra menyebutkan kedua pengertian dari 'Arsy Ilahi yang dirujuk secara tidak langsung dalam judul buku ini: rujuk cat. 1 dan Pengantar, V-A. Yang pertama dari hal tersebut adalah dimensi noetik Wujud yang merupakan "hati" (*al-qalb*: rujuk cat. 264 di bawah) atau esensi terdalam manusia. Yang kedua adalah kosmologis, yang merujuk pada empyrean, tempat (atau agaknya bukan tempat) "di luar" dan menutupi kosmos fisik (yaitu, "Pedestal", seperti yang dijelaskan dalam cat. 262 di bawah), yang karena itu disebut "bentuk luar"-nya (shurah).

[260]Dalam tambahan pada nama-nama umum bagi Surga dan Neraka, Quran menyebut beberapa istilah yang agak asing (sejumlah total tujuh dalam setiap kasus) yang secara tradisional digambarkan sebagai lokalitas spesifik atau "level-level" dalam alam lain, dalam sebuah mode yang menyerupai riwayat orang suci dari karya Dante, *Divine Comedy*. Untuk identifikasi Shadra tentang "level-level" dan "pintu-pintu" dengan indera lahir dan batin (yaitu, dengan seluruh bidang pengalaman psikis yang pasti), lihat rujukan-rujukan pada cat. 257 dan 263. Perlu diberi catatan bahwa "Surga" yang disebutkan dalam kalimat terakhir tidak lagi merupakan Hakikat universal Wujud noetik di dalamnya, tapi agaknya aspek terbatas fenomena kesenangan yang subyektif dari jiwa — yaitu, level wujud yang sama sebagai "Neraka" inderawi yang didiskusikan dalam prinsip 10 di atas.

[261]Dalam paragraf ini Shadra bolak-balik antara dua pengertian "Neraka" yang pertama kali disebutkan dalam cat. 205 di atas.

[262]Rujukan-rujukan simbolis dari Shadra pada titik ini sangatlah kompleks. Imaji kunci semuanya mempunyai suatu level pengalaman batin dari makna dan suatu yang bersifat kosmologis. Penjelasan terbaik dari aspek kosmologis, termasuk dua "pohon dunia" yang dirujuk secara tak langsung di sini, akan ditemukan dalam Hamlet's Mill karya G. de Santillana dan H. von Dechend.

Secara kosmologis, al-kursyi dipahami di sini sebagai lingkaran terluar dari bintang-bintang yang tetap, pada permulaan dataran material dan eksistensi temporal; jauh di bawahnya, menurut konsepsi Ptolematic-Aristotelian

tradisional, adalah lingkaran-lingkaran tujuh "planet" (termasuk matahari dan bulan) yang dianggap penyebab-penyebab material utama dari semua peristiwa-peristiwa dunia (rujuk cat. 218 di atas). Dari sini riwayat orang suci tradisional dari "Pohon kehidupan", dengan "akar-akar"-nya dalam langit-langit tertinggi (yang diproses dari "Arsy", Sumber imaterial Wujud) dan cabang-cabangnya tumbuh ke bawah masuk ke semua percabangan alam yang dapat dilihat. Secara simbolis, "Kursyi" (dan level-level Surga dan Neraka "di bawah"-nya) juga berdiri di sini untuk variasi fenomena tak terbatas yang dialami dalam dataran wujud perantara dan psikis. Tentu saja, fenomena tersebut mungkin dinilai secara subjektif sebagai kemarahan atau kemurahhatian —hal yang Shadra buat lebih eksplisit dalam paragraf berikut ini (cat. 263)— yang darinya datang pembagian mereka ke dalam "dua" Pohon kosmis, dari kehidupan dan Neraka. Kedua hal tersebut "laksana cermin", seperti Sabzavary (komentator) tambahkan untuk poin ini dalam Asfar.

Kalimat Qur'an "Sidrat al-Muntaha" secara tradisional dipahami sebagai satu dari tingkatan akhir *mi'raj* arketip Rasulullah melalui "tujuh langit" pada ambang Kehadiran Ilahi. Kutipan pendek yang dirujuk secara tak langsung di sini (53:13-18) secara jelas merujuk pada satu dari tingkatan puncak visi tersebut, ketika dia melihat satu dari Tanda-tanda kebesaran Tuhannya (53:18). "Sidrat" di sini secara spesifik dikatakan dekat dengan Surga dari Para Pengungsi (53:15). Tetapi, posisi berdampingan yang dekat dari "Pohon" Surga ini dengan pohon Neraka Zaqqum, tidak begitu tradisional: Shadra menghubungkan kedua imaji di sini agar dapat menekankan relativitas esensial Surga dan Neraka pada wujud dan kesadaran ini.

[263]"Pintu" Surga dan Neraka ini —dipahami sebagai pengalaman kesenangan dan kesakitan jiwa— adalah sebuah ungkapan bagi imajinasi serta indera eksternal dan internal, adalah suatu poin yang Shadra buat lebih terbuka dan lebih ekstensif dalam bab terpisah "Pada Pintu Surga dan Neraka" dalam Asfar-nya, IX, 330-338; lihat juga cat. 257 dan 260 di atas.

[264]"Kalbu", atau inti batin kesadaran noetik dalam manusia (rujuk hadits pada cat. 259 di atas atas keidentikannya dengan "'Arsy' Ilahi), "ditutup" untuk segala sesuatu kecuali Surga noetik karena dimensi tertinggi dari Wujud sesungguhnya mentransendensi dan mencakup kedua "Neraka-neraka" dan "Surga-surga" relatif pengalaman psikis dan "Jahanam" eksistensi fisik. Ayat Quran (7:40) yang Shadra kutip di sini mempunyai hampir literal yang paralel dalam perkataan Yesus pada Matius 19: 24 dan Markus 10:25.

[265]Catat bahwa kualifikasi "kalbu" pada permulaan paragraf ini seperti "manusia mortal" (*basyari*: rujuk cat. 101), sebagai lawan dari "manusia sesungguhnya" (*insani*), adalah "Kalbu" noetik yang didiskusikan dalam prinsip 11 (pada cat. 259,264). Shadra menaruh perhatian di sini pada pertimbangan

psikologis sifat alami hewani manusia yang bertubuh. Deskripsi dia di sini (berhubungan dengan pembahasan yang lebih panjang dalam bab yang bersangkutan dari Asfar, IX, 372-374) mengikuti sistem kompleks "fakultas-fakultas" psikis atau kekuatan-kekuatan di mana para komentator abad pertengahan telah mengembangkan karya biologis Aristoteles, dan hal tersebut membentuk bagian dari fisiologi saintifik yang diterima pada waktu itu. Tetapi, poin filosofis esensial di sini adalah bukan jumlah spesifik dari kekuatan tersebut, tapi penglihatan yang mendasarinya, yaitu orientasi jiwa pada daya kelangsungan hidup organisme fisik partikular —seperti yang dimanifestasikan dalam semua aktivitas psikis, tidak hanya melulu fungsi-fungsi biologis dasar— yang cenderung mengembalikan aktivitas-aktivitas dan persepsi-persepsinya ke dalam sesuatu yang menekan, "nerakawi". Sisipan batin ini adalah dasar dari relasi batin antara "Neraka" psikis dan "Jahanam" wujud fisik manusia: rujuk cat. 205 dan semua dari prinsip 10.

[266]Penjelasan-penjelasan dalam kurung dalam seksi ini didasarkan pada versi yang lebih panjang dari bab ini dalam Asfar, IX, 373-374.

[267]"Bentuk-bentuk material" di sini diterjemahkan dari *barazikh*, plural dari barzakh. Pengertian barzakh ini (sebagai lawan dari penggunaan yang lebih umum dari Shadra yang merujuk pada domain jiwa, yang dipinjam dari Ibnu Arabi), diambil dari Suhrawardi. Dalam filsafat ini, hal itu merujuk pada semua bentuk pasti (dalam hal ini, yang material) yang menyaring dan memanifestasikan "Cahaya" Wujud noetik.

[268]Sampai titik ini, paragraf ini adalah rujukan secara tak langsung lainnya pada asumsi kosmologi yang tersebar luas dari pengaturan komplit dan determinasi dari kosmos fisik (sub lunar) melalui pengaruh-pengaruh mediasi dari tubuh-tubuh langit dan jiwa mereka dan intelek-intelek imaterial. Rujuk referensi yang mirip pada cat. 59 dan 218 di atas.

[269]"Kenaikan" yang dipermasalahkan disini tentu saja bukan suatu materi yang secara fisik dan psikis "meninggalkan" tubuh atau kosmos fisik, tapi agaknya pengalaman langsung transendensi noetik aktual Diri dalam hubungannya dengan modalitas material dan psikis wujud.

[270]Shadra mendiskusikan komentar-komentar klasik atas kutipan pendek Qur'an pada bahasan yang jauh lebih panjang dari bab dalam Asfar (IX, 316-318). Meskipun dia memperkenankan bahwa interpretasi yang sangat sering adalah sesuatu yang dipaparkan dalam paragraf kedua di sini, perlu dicatat bahwa derivasi dia sendiri tentang makna *al-A'raf* dari *ma'rifat* juga mempunyai para penentang awalnya dan direfleksikan dalam sejumlah hadits dari para Imam Syiah, hanya satu darinya yang disebutkan di sini secara ringkas (cat. 273).

[271]Untuk hadits Rasul yang terkenal ini, lihat rujukan-rujukan dalam

Furuzanfar, Ahadits-I Matsnawi, hal. 14. "Firasat" adalah seni pemahaman keadaan-keadaan spiritual batin manusia dari ciri-cirinya atau "tanda-tanda" lahir sekilas yang disebutkan dalam ayat ini (7:46).

[272]Kutipan ini sangat jelas tidak diberikan dalam bab yang bersesuaian dari Asfar atau karya-karya utama Shadra yang sistematis lainnya. Tetapi, bahasa dan isi sekali lagi merupakan karakteristik Ibnu Arabi, di mana Shadra sering jelas-jelas mengutip tanpa indikasi eksplisit dari sumbernya.

[273]Dalam Asfar (IX, 318), Shadra memberikan suatu versi yang lebih panjang dari hadits ini, yang merupakan penjelasan Imam Ja'far atas jawaban Ali dari pertanyaan menyangkut makna al-A'raf dalam ayat Qur'an (7:46): "Kami ada di atas al-A'raf dan kami mengetahui [na'rifu] pengikut-pengikut kami melalui tanda-tanda mereka. Sesungguhnya kami adalah al-A'raf, karena itu tidak ada jalan untuk mengetahui Allah kecuali dengan pengetahuan batin yang benar (ma'rifat) dari kami: tak seorang pun akan memasuki Surga kecuali mereka yang telah kami kenal [atau disebabkan mengetahui: 'arrafnahu); dan tak ada seorang pun yang memasuki Neraka kecuali mereka kami tolak".

[274]Kata Tuba, dalam pengertian akar katanya, berarti kesenangan utama, kebahagiaan sempurna, keuntungan dan yang sejenisnya. Tetapi, hal itu secara tradisional diambil untuk merujuk pada "pohon" dalam Surga, meskipun gagasan itu tidak eksplisit dalam Quran itu sendiri (13:29). Diskusi Shadra tentang simbol "Pohon Pengetahuan" ini dalam bab kedua dari belakang dalam Asfar (IX, 377-380) kekurangan penekanan eksklusif atas manifestasi-manifestasi Syiahnya yang spesifik yang karena itu diberi tanda di sini. Dalam Asfar, Tradisi-tradisi Syiah didahului dengan ringkasan yang jauh lebih panjang atas konsepsi filosofis Shadra mengenai pengetahuan metafisika batin (*ma'rifah*) dan persepsi, yang bersesuaian secara kasar dengan Bagian I dan II-A dalam buku ini. Rujuk Pengantar, II-A, IV-C dan VI-B untuk beberapa motivasi bagi penekanan atas simbolisme Syiah dalam 'Arsyiyah.

[275]"Intelek-intelek yang semata-mata mortal" terjemahan dari *'uqul basyariyah*: rujuk. Cat. 265 (bagi kualifikasi yang mirip dari *qalb*, yang sama dengan *'aql* dalam konteks ini) dan referensi terdahulu pada perbedaan dasar dari basyar dan insan, aspek "manusia sepenuhnya" dari manusia. Untuk "cahaya" Wujud noetik dan "Misykat kenabian", lihat rujukan-rujukan dalam Prolog (cat. 6) dan dalam banyak kutipan pendek lainnya di atas. Ungkapan "Penerus" (atau "Penghakim" — *aushiya*, tunggal *washi*: rujuk cat. 233). Auliya, tunggal wali: rujuk cat. 6) dan "Pintu-pintu", abwab, tunggal baab, semuanya digunakan di sini sebagai istilah teknis Imamah Syiah, yang merujuk pada status unik Imam yang dibayangkan sebagai pelanjut, penjaga, pemula kendaraan-kendaraan kebijaksanaan spiritual Rasulullah. Untuk hadits yang terkenal yang menyebut 'Ali sebagai "pintu" bagi "Kota" ilmu Muhammad, lihat cat. 277 di bawah.

[276]Rujukan-rujukan yang banyak dari Qur'an pada *al-hidayah* atau *al-huda* ("petunjuk" atau "jalan yang benar") dipahami dalam teologi Syiah sebagai rujukan-rujukan teknis pada fungsi spesial Imam, yang dianggap sebagai *al-hadi* ("Penunjuk"), seperti dalam Hadits yang Shadra kutip pada cat. 278 di bawah. Fungsi itu dipahami termasuk pengajaran makna esoterik, batin dari ketersingkapan, juga detail-detail esensial dari Hukum-hukum religius eksternal yang diutarakan oleh Rasulullah. Perbedaan dari dua fungsi ini adalah secara esensial dari perbedaan nabi dan *washi*-nya yang didiskusikan dalam cat. 233 di atas. Istilah al-walayah (yang merujuk pada kondisi spesial dari wali: rujuk cat. 6 dan referensi-referensi lainnya di atas) mempunyai makna teknis yang mirip dalam teologi Syiah. Tetapi, dalam Sufisme —dan khususnya untuk Ibnu Arabi— hal itu diterapkan pada keadaan spiritual dari para arif yang tercerahkan, yang merupakan wali Allah yang sebenarnya; dalam penggunaan yang lebih luas hal itu telah diterjemahkan secara umum, yang sayangnya salah, sebagai "orang suci". Karena bagi Shadra makna yang mendasarinya sama dalam kedua kasus —yaitu, sebagai rujukan pada kondisi ontologis dari manusia yang telah terealisasikan— al-walayah telah diterjemahkan di sini (dan pada cat. 309 di bawah) sebagai "Pengikut dan Keorangsucian", karena itu ia merupakan cara untuk mempertahankan ambiguitas ini.

[277]Untuk rujukan-rujukan yang tak langsung lainnya pada hadits Syiah yang terkenal dalam karya ini, lihat Prolog (cat. 4) dan Kesimpulan penutup (pada cat. 314).

[278]Subyek utama bab ini harus sedikit mengupayakan pemahaman yang populer tentang kontroversi menyangkut "kekekalan" "Neraka", seperti yang dipaparkan dalam paragraf pertama. Shadra menggunakan kebingungan ini untuk menangani pertanyaan filsafat klasik tentang "*inayah*" Ilahi atau teodisi: kebijaksanaan dan keadilan apa yang dimanifestasikan dalam eksistensi tubuh dan dunia material, dengan segala penderitaan dan kejahatan ("Neraka", dalam bahasa eskatologi) yang kepadanya mereka bangkit?

Jawaban Shadra mengambil dua tingkatan. (Keseluruhan argumen sangat lebih jelas ditarik dalam bab yang bersesuaian dari Asfar, IX, 346-362; teks di sini bersesuaian hanya dengan satu halaman dari bab tersebut.) Yang pertama, jawaban filosofis yang lebih tradisional adalah menekankan perlunya peranan dunia fisik dalam konteks yang lebih besar dari proses jiwa individu atas realisasi gradual dan kesempurnaan — yaitu, dalam pengaturan "Kembalinya" kosmis (misal pada cat. 282, 285). Argumen itu cocok dengan pengalaman semua pembaca, dan mempertahankan sikap oposisi batin implisit dari sesuatu-sesuatu yang biasanya mengikuti dari identifikasi diri dan tubuh fisik, yang lebih atau kurang diasumsikan dalam perspektif itu.

Jawaban kedua, diungkapkan dalam kata-kata tekateki dari Ibnu Arabi

(pada cat. 283, 287-289), yaitu bahwa para arif yang tercerahkan yang mengalami secara aktual Surga universal Wujud Noetik (prinsip 11 di atas), di dalamnya dia telah merealisasikan identitas batin jiwa sebagai Sumber transenden semua manifestasi — dan pada saat yang sama, dapat melihat melalui relativitas evaluasi-evaluasi yang didasarkan pada tingkah aneh sifat alami tubuh dan predisposisi (pengaruh) psikis partikular. Shadra tidak menyerang hal ini di sini: kondisi non dualitas tersebut adalah keadaan yang aneh dari alam kubur, dan berusaha untuk memikirkannya dalam istilah-istilah kategori pengalaman yang tak tercerahkan —seperti yang bisa dikenal secara cepat merupakan kritik dari Ibnu Arabi— hanya dapat menuntun pada kebingungan yang berbahaya dari paham kebisuan dan antinomianisme.

[282]"Rahmat" di sini sekali lagi adalah Kemenyeluruhan komprehensif Wujud. Secara lebih khusus, rujukan di sini adalah pada *al-ma'ad* sebagaimana hal itu dimanifestasikan dalam kemajuan individual menuju kesempurnaan noetik kemanusiaannya (*kamal*).

[283]Penjelasan yang diberikan dalam tanda kurung di sini, yang menunjukkan persetujuan esensial antara posisi filsafat Shadra dengan pandangan-pandangan populer yang diperkirakan dari Ibnu Arabi, didasarkan pada kutipan ringkas berikut dari bab yang bersesuaian dari Asfar (IX, 350):

Kita tidak setuju bahwa ada kontradiksi [antara pandangan kami dan pandangan Ibnu Arabi atas masalah ini], semenjak tidak ada kontradiksi antara keberlanjutan selamanya dan tanpa berhentinya siksaan dari mereka yang ada dalam Neraka [yaitu, manusia dan spesies yang dapat merasa lainnya, seperti anggota-anggotanya dimanifestasikan secara terus-menerus dalam dunia fisik] dan berhentinya siksaan tersebut bagi setiap individu tunggal di antara mereka pada waktu yang tertentu [yaitu, dengan "kematian" kelahiran kembali spiritual dalam Surga noetik].

Penekanan Shadra di sini dalam 'Arsyiyah dari semuanya kecuali rujukan-rujukan tak langsung yang paling lemah pada persetujuannya dengan Ibnu Arabi adalah dalam menjaga satu level maksud karya ini: rujuk penjelasan dalam Pengantar III-E dan IV-C.

[287]Teks di sini hanya mempunyai *ba'd al-mukasyifin* dengan tanpa penyebutan eksplisit penulis atau sumber. Bab yang bersesuaian dari Asfar sungguh mengidentifikasi kutipan ini dari Ibnu Arabi, Futuhat, bersamaan dengan kutipan-kutipan pendek lainnya yang sangat banyak dari Ibnu Arabi dan komentatornya yaitu al-Qaysari. Dalam kenyataannya, keterangan-keterangan filosofis umum yang mengambil kebanyakan prinsip ini membentuk hanya beberapa halaman dari seksi yang bersesuaian dari Asfar, IX, 346-362.

[290]"Jahanam" dalam kenyataannya, dalam pemakaian teknis Shadra (dan Ibnu Arabi), adalah dunia material penciptaan dan kehancuran — dan dengan

ekstensi, kegelisahan, yang sering merupakan bentuk-bentuk pengalaman psikis yang menyakitkan yang mengikuti karena kebingungan jiwa atas "dirinya" sendiri atau wujud yang sesungguhnya dengan keuntungan-keuntungan dari suatu tubuh partikular. Untuk maksud rekonsiliasi rahasia atas posisi Shadra dan Ibnu Arabi di sini, lihat cat. 281 dan 283 di atas.

[291]Perbedaan-perbedaan mendasar yang disebut di sini didiskusikan secara panjang lebar dalam II-B prinsip 1-2 di atas. Juga, perlu ditekankan bahwa bahasa "bentuk-bentuk" dan "representasi" yang diterapkan pada jiwa di sini tidak berarti mengimplikasikan apa yang dipahami Shadra dengan realitas psikis dibatasi pada "imaji-imaji", atau visual atau lainnya dari entitas fisik.

"Materi prima" (*al-hayula*, dari bahasa Yunani *hyle*), di sini dan dalam fisafat Aristoteles abad pertengahan secara umum, merujuk pada substratum utama materialitas yang mendasari elemen-elemen primer tradisional yang bersama-sama diasumsikan membentuk semua wujud yang diciptakan dari dunia fisik. Realitas "Materi prima" dipostulatkan secara hipotetis, seperti substratum niscaya dari transformasi-transformasi material yang dapat diobservasi, meskipun hal itu tidak dapat, dalam prinsipnya, dipersepsi dalam dirinya sendiri, tapi hanya dalam bentuk-bentuk elemen dan kombinasi-kombinasi komplek hal itu. *Maddah*, diterjemahkan di sini sebagai "material", sering merujuk secara sederhana pada elemen-elemen wujud korporeal, dan dalam kasus tersebut sangat dekat dalam maknanya pada *jism*, "tubuh". Tetapi, di sini dan dalam konteks yang mirip, Shadra menggunakan *maddah* sebagai sesuatu istilah yang lebih umum, yang merujuk pada substrat utama semua realisasi yang deterministik, apakah dalam dunia fisik, dalam dataran jiwa —di mana jiwa sendiri diistilahkan sebagai "materi spiritual" (madda ruhaniya: rujuk cat. 103) bagi semua fenomena psikis— atau bahkan dalam Intelek Ilahi, di mana Wujud Mutlak adalah sejenis "materi intelegible" bagi Manifestasi dirinya sendiri dalam Bentuk-bentuk arketip.

[294]Istilah "kesiapan" di sini (disisipkan oleh penjelasan dalam tanda kurung) terjemahan dari *isti'addah*, sebuah konsep kunci dalam fisika dan epistemologi Aristoteles versi Ibnu Sina. Dalam fisika, hal itu merujuk pada potensial yang sangat spesifik dari substrate material partikular yang menentukan penerimaan aktualnya hanya pada satu bentuk possible. Ibnu Sina juga mengaplikasikan model ini untuk aksi jiwa pada tingkat pemahaman, yang mempertahankan bahwa "penerimaan" kita atas suatu universal partikular atau kuiditas intelegible (yang beremanasi dari "Akal Aktif" kosmis: rujuk cat. 50) tergantung pada suatu "kesiapan" spesifik yang sama dari "intelek material" (*aql hayulani*). Dan "kesiapan" itu pada gilirannya —dalam semua kecuali yang sangat dikecualikan— diambil untuk tergantung pada usaha-usaha prior dari

"abstraksi" data-data indera fisik. Semua Bagian II-A dan II-B di atas ditujukan langsung pada epistemologi Ibnu Sina ini dan sokongan-sokongan ontologisnya.

[295]Makna "kesempurnaan" (*kamal*) yang Shadra serang sebagai ketidaktepatan di sini adalah sebuah pengertian teknis, yang diturunkan dari "*entelechy*" (aktualitas dari potensialitas) Aristoteles, dalam filsafat Ibnu Sina, di mana hal itu merujuk pada aktualisasi dari suatu "kesiapan" spesifik (*isti'adda*) seperti yang telah dijelaskan dalam cat. 294. Makna yang lebih umum dari "kesempurnaan" sebagai kelengkapan natural, kemenyeluruhan, dan kecukupan diri, seperti yang Shadra indikasikan, akan menjadi cocok dengan pemahamannya atas jiwa. Argumen-argumen yang dirujuk secara tak langsung di sini, terutama dengan Ibnu Sina, didiskusikan secara panjang lebar dalam Asfar, XIII, yang diringkaskan dalam Fazlur Rahman, Philosophy, hal 195-209.

[296]Bab penutup ini memampatkan suatu bahasan yang lebih panjang dalam Asfar (IX, 243-272), mengenai "Pengumpulan semua Eksisten menuju Allah, Bahkan Mineral dan Tumbuhan". Bab ini sesungguhnya terdiri dari tiga topik yang berbeda: pertama, sebuah rujukan tak langsung pada konteks semua Wujud, "Kebangkitan Besar" atau "Kembali" dari semua eksisten pada Landasan noetik umumnya; kedua, pertimbangan tentatif dari status wujud psikis dalam hewan dan bentuk-bentuk kehidupan yang lebih rendah; dan ketiga, rujukan kesimpulan ringkas pada dimensi "politik" yang komprehensif wujud manusia (baik sebagai basyar maupun insan: rujuk Pengantar VI-B), pada irisan kosmos dan jiwa, yang menunjuk pada tujuan yang menyatukan subyek-subyek yang berbeda, cara penulisan, dan level-level makna dari buku ini.

[297]Paragraf ini mengulang kembali konteks ontologis universal dari semua wujud partikular, seperti yang diikhtisarkan dalam Bagian I di atas: "pengembalian" yang menjadi pertanyaan di sini (rujuk judul Bagian II) adalah sebuah aspek transubstansiasi (*harakah al-jauhariyah*) dari semua wujud, yaitu relasi terdalam pada Landasan noetik dari semua Manifestasi-diri Ilahi. Tapi lebih khusus (rujuk cat. 301 di bawah), hal itu seharusnya untuk saat ini mengulang kembali berbagai dimensi partisipasi manusia dalam realisasi proses tersebut.

[298]Rujuk interpretasi dari ayat yang sama ini (81:16) dalam II-A, prinsip 10, dan interpretasi yang mirip dari "Pengumpulan" (dalam rujukan pada disposisi psikis habitual yang berbeda) dalam II-C prinsip 3 di atas. Mungkin perlu dicatat bahwa masalah filosofis yang dimunculkan dalam seksi ini mempunyai implikasi etik praktis bagi hubungan manusia dengan hewan dan wujud alami lainnya — masalah yang belum begitu siap muncul di mana sifat alami manusia dibayangkan sebagai secara fundamental berbeda (dalam istilah kapasitas "intelektif" yang unik, seperti dalam Ibnu Sina, misalnya) dari wujud

hewan yang lebih rendah.

[299]Rujuk diskusi yang terdahulu dari karya ini, dan perhatian Shadra atas sumber non-Aristoteliannya, dalam II-A prinsip 9 (cat. 98) di atas. Judul berbahasa Arab yang diberikan di sini ("Mengenai Pengetahuan dari Keilahian") diterjemahkan dari bahasa Yunani *theologia*; karya tersebut juga secara umum dikenal dengan transliterasi bahasa Arab dari istilah tersebut, Uthulujiya. Kutipan pendek yang dirujuk di sini (diterjemahkan dalam cat. 300 di bawah) jelas mengenai ketidaktergantungan wujudi maujud material partikular pada Bentuk mereka atau arketip noetik — apa yang Shadra sebut di sini "Tuhan dari species mereka" (*rabb al-naw'*), sebuah istilah yang diadopsi dari Suhrawardi. Dalam pandangan ini, hewan-hewan dan tumbuhan yang lebih rendah jelas tidak berpartisipasi secara individu dalam domain psikis otonomi wujud, semenjak "sensasi-sensasi" mereka tampaknya tidak melibatkan representasi terpisah yang lebih kompleks yang merupakan ciri distingtif dari dunia psikis sebagaimana yang diketahui dalam pengalaman umum kita. Poin yang paling akhir ini merupakan kualifikasi serius yang mungkin menjelaskan karakterisasi Shadra dari keseluruhan argumen ini yang "diperkirakan" yang terbaik.

[300]Al-arif yang disebutkan di sini bukanlah siapa-siapa kecuali penulis dari kutipan pendek dari Theology (yaitu, Plotinus/Porphyry) yang baru saja disebut (pada cat. 299). Penggunaan julukan ini adalah indikasi lainnya yang berarti bahwa Shadra tidak merancukan pengarang ini dengan pengarang karya Aristotelian standar (yang dia kritik pada banyak hal karena kegagalannya untuk menangkap pandangan spesial dari para *'urafa*). Kutipan pendek (diambil dari Theology, edisi Badawi, hal.138, bersesuaian dengan Enneads V, 2, ii) diberikan sebagai berikut dalam Asfar (IX, 255-256):

Jika seseorang berkata: "Jika kekuatan jiwa terpisah dari pohon setelah akar-akarnya dipotong, kemudian kemana kekuatan atau jiwa tersebut pergi?", kami akan menjawab: "Hal tersebut pergi pada tempat yang darinya hal itu tak pernah terpisah, yang merupakan alam Intelek. Dan yang mirip, jika bagian (dari hewan atau tumbuhan) menjafi rusak (dan mati), maka jiwa yang ada di dalamnya pergi dan datang ke alam intelek. Hal tersebut hanya datang ke alam tersebut karena alam tersebut adalah tempat jiwa, yang merupakan intelek; Intelek tidak punya tempat, maka jiwa juga tidak ada di suatu tempat apa pun. Dan jika itu tidak ada dalam tempat, maka niscaya hal tersebut ada baik di atas maupun di bawah atau dalam Keseluruhan, tanpa menjadi terbagi atau terlepas ke dalam bagian-bagian dengan divisi-divisi dari Keseluruhan. Maka jiwa ada di setiap tempat dan tak ada di tempat apa pun"

[301]Paragraf kesimpulan ini menandai tingkatan ketiga dalam pengembangan buku ini (dan semua karya sistematik Shadra): rujuk Pengantar IV-B,dan C) dan sekurang-kurangnya secara potensial, dalam pemahaman pem-

baca dan realisasi tujuan-tujuannya. Argumen tersebut bergerak dari struktur Wujud dan kosmos (Bagian I), menuju struktur jiwa (Bagian II-A dan II-B) dan tempatnya dalam Keseluruhan kosmik dan atau Wujud (Bagian II-C). Pengenalan dari konteks utama realisasi diri jiwa itu menunjuk pada suatu bidang aksi dan manifestasi Wujud yang tak dapat dihindari mentransendensikan setiap transformasi "personal" yang dibayangkan secara sempit — suatu bidang yang memperluas melalui semua bentuk komunitas, termasuk keseluruhan peradaban yang sangat besar ("yang didirikan" oleh para nabi pembuat hukum), kepada komunitas dari jenis manusia dan wujud-wujud yang dapat merasa, mendengar atau melihat. Dalam konteks tersebut, sebagaimana yang sangat Shadra tekankan dalam Wasiat Akhir, istilah-istilah seperti "pemimpin" (atau para "Imam"), *mujtahidun, muqallidun,* dalam suatu komunitas historis yang diberikan sangatlah ambigu; rujuk cat. 279 di atas. Tekanan antara "Realitas-realitas" atau aktualisasi potensial dari istilah-istilah ini, dan konsepsi-konsepsi partikular yang tersebar luas dari makna-maknanya, dia mengindikasikan sesuatu yang setiap pembaca harus pecahkan dalam cara dirinya sendiri, dalam situasi personal dan historisnya sendiri.

Wasiat Akhir

INI adalah kata-kata hambaNya yang hina: saya memohon perlindungan Allah, Tuhanku, Yang Maha Suci, dalam seluruh kata-kata, perbuatan, keyakinan-keyakinan dan tulisan-tulisan saya, dari semua yang mungkin melawan ketaatan yang benar kepada Syari'at yang telah dibawa kepada kita oleh Pemuka Para Utusan dan Penutup para nabi — semoga keberkahan yang paling utama dari seluruh hamba beserta ia dan keluarganya. Dan aku berlindung pula dari semua yang mungkin menunjukkan kelemahan dalam keteguhan hati dan iman saya atau beberapa kelemahan dalam pendakian saya pada tali Allah: *Wa'tashimu bihablillahi jami'an wala tafarraqu wadzkuru ni'matallohi 'alaikum idzkuntum a'daan faallafa baina qulubikum fa ashbahtum bini'matihi ikhwaanan wakuntum 'ala syafa hufratin minannari fa anqadzakum minha kadzalika yubayyinullohu lakum ayaatihi la'allakum tahtadun* (Dan berpeganglah kamu semua kepada tali (agama) Allah dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah menjinakkan antara hatimu, lalu menjadilah kamu, karena nikmat

Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu darinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayatNya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk) (QS 3;103). Karena saya mengetahui dengan keyakinan penuh bahwa tidak mungkin seseorang beribadah kepada Allah sebagaimana hakNya dan sebagaimana selayakNya, kecuali melalui perantaraan ia yang memiliki Nama Terbesar, yaitu Sang Manusia Sempurna, yang Sempurna, Wali Allah di Kerajaan yang Paling Mulia, dalam dunia Kekuatan dan di dunia *aqli* dari Kerajaan bawah dan atas, dalam penciptaan yang pertama dan penciptaan yang kedua: *Walaqad 'alimtumunnasy`ata al-ula falaulaa tadzakkarun. Wa anna 'alaihinnasy`ata al ukhro* (Dan sesungguhnya kamu telah mengetahui penciptaan yang pertama, maka mengapakah kamu kelak (di akhirat) dalam keadaan yang tidak kamu ketahui. Dan bahwasanya Dialah yang menetapkan kejadian yang lain (kebangkitan sesudah mati) (QS 56; 62; QS 53; 47).[302]

Kini, saya menuntutmu, yakni yang telah mempelajari bab-bab ini, bahwa Anda mempertimbangkan mereka dengan mata kebajikan yang manusiawi dan perhatian yang paling serius! Dan saya memohon Anda, demi Allah, demi KerajaanNya dan demi seluruh UtusanNya, bahwa Anda meninggalkan perilaku jiwa-jiwa yang rendah, yakni jiwa-jiwa yang dibiasakan kepada apa saja yang merupakan pendapat umum di antara orang awam, yang menentang pada apa pun yang belum mereka dengar dari bapak-bapak mereka maupun orang-orang yang lebih tua dari mereka, walaupun hal itu dibuktikan dengan bukti yang paling tidak kontroversial! Janganlah menjadi mereka yang memberi persetujuan membuta secara mutlak

tanpa bukti, mereka yang telah dicela Tuhan di banyak tempat dalam Qur'an, seperti dalam FirmanNya: Dan di antara manusia yang berbantahan dengan sia-sia tentang Allah, tanpa memiliki Ilmu maupun tanpa Petunjuk yang benar tidak juga.... *Alam tarau annalloha sakhkhara lakum ma fi assamawati wama filardhi wa asbagha 'alaikum ni'amahu zhahiratan wabathinatan waminnas man yujadilu fillahi bighoiri 'ilmin wala hudan wala kitabin munir. Waidza qilalahumuttabi'u ma anzalallohu qolu balnattabi'u ma wajadna 'alaihi abana ana `awalau kanasysyaithonu yad'uhum `ila 'adzabissa'ir. Waminanasi man yujadilu fillohi bighoiri 'ilmin wala hudan wala kitabin munir* (Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmatNya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan. Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutlah apa yang diturunkan Allah". Mereka menjawab: "(Tidak), tapi kami (hanya) mengikuti apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya". Dan apakah mereka (akan mengikuti bapak-bapak mereka) walaupun syaitan itu menyeru mereka ke dalam siksa api yang menyala-nyala (neraka)? Dan di antara manusia ada orang-orang yang membantah tentang Allah tanpa ilmu pengetahuan, tanpa petunjuk dan tanpa kitab (wahyu) yang bercahaya. (QS 31: 20-21, QS 22;8)

Maka teramat berhati-hatilah bahwa Anda tidak membatasi maksud-maksud Hukum Ilahiah dan bahwa realitas-realitas Agama tauhid adalah secara sederhana apa yang telah Anda dengar dari guru-guru dan profesor-profesor sejak peng-

akuan formal keyakinan Anda yang pertama.[303] Karena (jika Anda melakukannya), Anda selamanya akan tetap membeku di tempat tersebut pada ambang pintu dan maqam Anda, dan bukannya berhijrah menuju Tuhanmu: *Fa`amanalahu luthun waqola inni muhajirun ila robbi innahu hual'azizulhakim* (Maka Luth membenarkan (kenabian)nya. Dan berkatalah Ibrahim: "Sesungguhnya aku akan berpindah ke (tempat yang diperintahkan) Tuhanku (kepadaku); sesungguhnya Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana) (QS 29; 26). Tidak, namun Anda mesti mengikuti Agama bapak kita sebenarnya Ibrahim, menjadi muwahhid sejati dan berserah diri (kepada Allah): *Ma kana `ibrahimu yahudiyyan wa la nashroniyyan wa lakin kana hanifan musliman wa ma kana minal musyrikin* (Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi menyerahkan diri (kepada Allah) dan sekali-kali bukanlah dia dari golongan orang-orang musyrik) (QS 3; 67). (Contohlah Ibrahim yang berkata pada bapak metaforisnya:[304] "Wahai Bapakku, janganlah menyembah Setan!" *Ya abati la ta'budisysyaithona innasysyaithona kana lirrahmani 'ashiyyan* (Wahai bapakku, janganlah kamu menyembah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu durhaka kepada Tuhan Yang Maha Pemurah) (QS 19;44). Dan *Wa qola inni dzahibun ila robbi sayahdiin* (Dan Ibrahim berkata: Sesungguhnya aku pergi menghadap kepada Tuhanku, dan Dia akan memberi petunjuk kepadaku) (QS 37;99). Maka, demikian juga, engkau harus pergi kepada Tuhanmu dan pergi dari ambang pintu Anda, dari rumah keadaan Anda yang terhijab, berhijrah kepada Allah dan RasulNya *Waman yuhajir fi sabilillahi yajid fi al `ardhi muroghaman katsiran wasa'atan waman yakhruj min baitihi muhajiran*

ilallohi warasulihi tsumma yudrikhu al-mautu faqad waqa'a ajruhu 'alallohi wakanallohu ghofurarrahima (Barangsiapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi ini tempat hijrah yang luas dan rezki yang banyak. Barangsiapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan RasulNya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dimaksud), maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang) (QS 4; 100), sehingga Anda dapat melihat di antara Tanda-tanda Kekuasaan (Ilahiah) dan keajaiban-keajaiban Kerajaan (langit) "apa yang tidak pernah dilihat mata dan tidak pernah didengar telinga".[305] Dan jika kematian menjemput Anda dalam perjalanan ini, maka pahala Anda menjadi kewajiban atas Tuhan, sehubungan dengan FirmanNya Yang Maha Mulia: Barangsiapa meninggalkan rumahnya, berhijrah kepada Allah dan RasulNya, dan dijemput kematian, pahalanya menjadi kewajiban pada Tuhan" (QS 4; 100).

Tidak pula mesti dipertimbangkan bila Anda berjalan berlawanan dengan orang awam. Karena orang awam telah berhenti dalam tempat mereka beristirahat, pada saat pejalan (pada Jalan) bergerak dari tempatnya.[306] Dan bagaimana bisa terjadi persetujuan antara manusia yang santai dengan seseorang yang bergerak, antara seseorang yang berangkat dan seseorang yang tetap tinggal di belakang! Namun, seperti yang disabdakan oleh Imam Anda dan kami, *Amirul Mu`minin* ('Ali) —Semoga *sholawat Robbul 'alamin* baginya dan bagi sahabat dan keluarganya!— "Jangan mengenali Kebenaran dari manusia. Namun, kenalilah Kebenaran; kemudian melaluiNya engkau akan mengetahui dan mengenal orang-orangNya."

Ketahuilah bahwa untuk mencapai pengetahuan ilahiah yang benar seseorang mesti mengikuti suatu bukti atau "penyingkapan" dengan pandangan langsung, sebagaimana yang Ia Yang Maha Agung firmankan: "Katakanlah; Bawalah buktimu, jika kamu di antara orang-orang yang berbicara benar!" *Waqolu lan yadkhula al jannata illa man kana hudan aunashora tilka amaniyyuhum qulhatu burhanakum in kuntum shodiqin* (Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk syurga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi atau Nasrani". Demikian itu (hanya) angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar") (QS 2;111). Dan Ia Yang Maha Mulia berfirman: *Waman yad'u ma'allohi ilahan akhara la burhanalahu bihi fa`innama hisabuhu 'indarobbihi innahu la yuflihu al kafirun* (Dan barangsiapa menyembah tuhan yang lain di samping Allah, padahal tidak ada suatu dalil pun baginya tentang itu, maka sesungguhnya perhitungannya di sisi Tuhannya. Sesungguhnya orang-orang yang kafir itu tiada beruntung) (QS 23; 117). Bukti ini adalah suatu Cahaya yang diproyeksikan Tuhan pada Hati mukmin, Cahaya yang mencahayai pandangan batinnya sehingga ia "melihat benda sebagaimana benda-benda itu sebenarnya," sebagaimana yang telah dinyatakan dalam doa Nabi SAW bagi dirinya sendiri, umatnya dan pengikutnya yang setia: "Ya Allah, tunjukkanlah pada kami benda-benda sebagaimana benda-benda itu sebenarnya!"[307]

Ketahuilah, juga, bahwa pertanyaan-pertanyaan mengenai berbagai hal yang kebanyakan filsuf[308] telah berbeda dengan para nabi —semoga Allah merahmati mereka!— bu-

kanlah hal-hal yang dapat dipahami dan dicapai dengan mudah; tidak pula dapat diperoleh dengan menolak intelek logis rasional kita, dengan ukuran-ukuran mereka dan aktifitas-aktifitas kontemplatif untuk mempelajari dan meneliti mereka. Jika ini benar, maka tidak pernah ada perbedaan apa pun (dengan para Nabi) mengenai pertanyaan-pertanyaan tersebut lantaran manusia-manusia yang berintelek (para filsuf) yang sibuk dalam seluruh kehidupan mereka untuk menggunakan alat pemikiran dan perenungan guna mencapai suatu konsepsi (yang benar) tentang benda-benda "tidak pernah jatuh" pada kesalahan dalam pertanyaan-pertanyaan itu dan tidak terdapat kebutuhan untuk dikirakan lagi nabi-nabi (jika realitas-realitas metafisik ini demikian mudah untuk dicapai). Maka harus diketahui bahwa pertanyaan-pertanyaan itu hanya dapat di-pahami dengan mengambil Cahaya dari Misykat Kenabian, dan dengan mencarinya secara serius. Karena ini adalah Rahasia-rahasia yang merupakan makna batin hakiki Kepengikutan dan Kewalian.[309]

Oleh karena itu Anda mesti benar-benar membebaskan Hati (dari ikatan-ikatan apa pun pada tubuh) dan menyucikan secara total dirimu yang terdalam. Anda mesti benar-benar terlepas dari makhluk, dan mengulangi perjamuan intim dengan Yang Maha Benar, dalam khalwat ruhani. Dan Anda mesti menjauhkan diri dari nafsu-nafsu hewaniah, berbagai bentuk kehendak yang mendominasi, dan ujung-ujung kebinatangan yang lain, dengan suatu niat batin yang murni dan tidak terganggu, dengan iman yang tulus.[310] Dengan cara ini perbuatan Anda sendiri akan menjadi pahala Anda, dan pengetahuan Anda akan benar-benar menjadi capaian tujuan

aspirasi Anda, sehingga ketika disingkapkan tabir: *Laqad kunta fii ghoflatin min hadza fakasyafna 'anka ghithoaka fabashoruka al-yauma hadid* (Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan darimu tutup (yang menutupi) matamu, hingga penglihatanmu pada hari itu amat tajam) (QS 50; 22). Anda akan berdiri dalam Kehadiran Raja di raja — tepat seperti Anda dalam batin terdalam: *Yu`ti al-hikmata man yasya`u waman yu`ta al-hikmata faqad utiya khairan katsiran wama yadzdzakkaru illa ulul albab* (Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendakiNya. Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebajikan yang banyak. Dan tak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang berakal) (QS 2; 269).[311]

Karena esok Anda hanya akan dikumpulkan dengan apa yang Anda telah ketahui. Dan pada Hari Kebangkitan Anda hanya akan dikumpulkan dengan apa yang telah Anda cintai — sampai suatu derajat tertentu bahwa, sebagaimana yang diriwayatkan dalam hadits, "Sekiranya seseorang mencintai sebuah batu, dia akan dikumpulkan bersama dengannya!"[312] Maka jagalah agar Anda tidak mencintai apa yang tidak pernah bisa Anda jangkau, dan bahwa Anda tidak (mempercayai bahwa Anda) mengetahui apa yang tidak mempunyai realitas di dunia berikut, supaya Anda tidak musnah dimakan Api Neraka *(Laqad sami'allohu qaulalladzina qolu innalloha faqirun wanahnu)* (QS 3; 181), atau dilemparkan ke suatu Tempat yang jauh (QS 22;31). Karena Anda telah pelajari bahwa tidak seorang pun "dikumpulkan " dengan sesuatu melainkan (jiwanya sendiri) dan bahwa kenikmatan atau derita hanya datang dari apa yang ada di sana.

Oleh karena itu, Anda harus membenarkan jiwa Anda, mengklarifikasi niat-niat batin Anda, meluruskan keyakinan Anda, dan mencahayai hati Anda. Dan Anda harus membersihkan rumah Anda bagi mereka yang mengunjungi dan mereka yang memencilkan diri mereka (QS 2; 125), hadapkanlah wajahmu ke arah (QS 2;144) Ka'bah Tujuan Anda, dan kehendakilah jalan Anda menuju Tuhanmu, Tuannya Kebaikan dan Karunia. Karena ini adalah Akhir perjalanan dan Akhir dari perjalanan menuju alam Cahaya. Dan Ini adalah Hasil akhir perdagangan yang tidak pernah rugi: hal-hal dari aspek yang tidak substansial (dari alam material) ini dipertukarkan untuk suatu balasan dari Yang Maha Kekal. Apa yang ada di sisi Tuhan lebih baik bagi orang yang bertakwa (QS 3; 198).

Maka ini adalah kehadiran pada Ka'bah Tujuan akhir dan bertemu dengan Yang disembah. Tapi ini hanya mungkin dengan melalui Jalan cepat pengetahuan, di atas kaki pengetahuan dan penyelidikan, dan tidak hanya dengan gerakan-gerakan jasmaniah, yang hasilnya hanyalah menambahkan kekacauan Perjalanan, tanpa menolong memperoleh karunia apa pun atau mengumpulkan hal apa pun untuk Kembali.[313] Inilah mengapa (Nabi) SAW bersabda: "Merenung sesaat lebih baik dari tujuh puluh tahun ibadah."[314] Dan dia mengatakan pada yang terbaik dari umatnya dan Gerbang Kota pengetahuannya: "Wahai Ali! Karena manusia mencoba untuk mendekati Penciptanya melalui segala bentuk ketakwaan, bawalah dirimu mendekatiNya melalui seluruh (aktivitas) Intelek, sehingga kau akan tiba di Sana sebelum mereka semua."

Dari ini Anda bisa menduga bahwa maksud aktifitas-aktifitas jasmaniah ibadah dan resep-resep khusus agama, se-

perti melaksanakan sholat, puasa dan lain-lain, hanya melalui pembersihan jiwa dan pemurnian diri yang terdalam, dengan tujuan batin yang tulus dalam (melaksanakan)nya dan dengan pemikiran ke dalam, sebab itulah yang benar-benar penghambaan pada Obyek Ibadah Yang Sebenarnya, Tuhan Yang Maha Mutlak, bukanlah gerakan-gerakan berbagai organ dan lidah! Tuhan Yang Maha Mulia berfirman: *"Kebaikan bukanlah menghadapkan wajah kalian ke arah timur dan barat. Tapi kebaikan adalah (kesucian perilaku) orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, para malaikat, kitab-kitab dan para nabi...* (QS 2;177).[315]

Akhirnya, yang terburuk dari seluruh hambatan pada agama yang benar dan halangan utama pada jalan mereka yang berjalan menuju Allah adalah (mungkin) menanggapi panggilan ulama-ulama yang "terpelajar" dalam kejahatan dan mengikuti pandangan-pandangan dan tulisan-tulisan yang menyesatkan orang-orang.[316] Karena ketertipuan mereka (yang berjalan dalam Jalan Allah) oleh "orang-orang" yang disebut " terpelajar" dan ulama-ulama formal yang menyandang gelar "kearifan", adalah sama dengan khayalan seorang yang haus mengenai sebuah fatamorgana (QS 24; 39), dan oleh karena itu mengalihkannya dari Sumber Mata Air. (Ini adalah) sebagaimana Dia Yang Maha Mulia berfirman: "Dan jika engkau menaati kebanyakan manusia di atas bumi, mereka akan menyesatkanmu dari Jalan Allah. Karena tidaklah mereka mengikuti apa pun melainkan sangkaan mereka sendiri, dan mereka hanyalah bersangka-sangka," (QS 6; 116). [Sesungguhnya kebanyakan dari mereka tidaklah mengikuti apa pun kecuali dugaan,"]. Dan sangkaan sama sekali tidak menggantikan Kebenaran (QS 10; 36).

Semoga Allah melindungi kita dan saudara kita yang mempunyai iman yang benar dalam melawan kejahatan (seluruh) setan dan mereka yang menyesatkan.[317] Dan Ia mencahayai hati-hati kita dengan Cahaya kearifan dan keyakinan dengan hak Muhammad dan keluarganya yang suci — semoga salam Allah bagi mereka semua.•

Catatan Kaki

[302]Semua julukan yang diterapkan pada Muhammad dalam kalimat terakhir ini, kebanyakan istilah-istilah Quran yang diambil dari perbendaharaan kata simbolik Ibnu Arabi, merujuk pada dimensi noetik Wujud yang dipahami melalui karya Shadra sebagai "Realita Muhammad" terdalam (al-haqiqah al-muhammadiyah, "Misykat kenabian", dsb). Dan semua nabi dan para imam lainnya dalam komunitas religius yang berbeda, juga "para arif" atau manusia yang berkesadaran penuh. Dari sini mediasi (*tawassul*) yang dirujuk di sini secara sederhana adalah ungkapan lain bagi realisasi dari mode wujud transenden yang tercerahkan itu dan kesadaran, meskipun hal itu mungkin secara simbolik dipahami dan diekspresikan.

"Keadaan pertama wujud" dan "yang kemudian" diterjemahkan dari *al-nasy'ah al-ula* dan *al-nasy'ah al-ukhra*, ungkapan yang sering Shadra gunakan untuk merujuk masing-masing pada "modalitas wujud" material dan imaterial. Oposisi yang bersesuaian dari "alam Kekuatan" atau "Kerajaan" (*'alam al-mulk*) dan "alam Kerajaan" (*'alam al-malakut*: rujuk cat.8) juga merupakan penggunaan yang telah lama dipakai oleh para Sufi. Dalam konteks ini Kerajaan "yang lebih bawah" dan "yang lebih atas" membedakan dimensi noetik dan psikis wujud yang bersama-sama membentuk "alam lain" (*al-akhirat*).

[303]Untuk pemisahan dari Shadra antara pengakuan lahir "ketundukan" (*islam*) pada konvensi eksternal agama (atau kepercayaan secara umum), dengan level iman yang tercerahkan, yang merupakan realisasi noetik "kehendak-kehendak " (*maqashid*) yang sesungguhnya dari para penegak hukum kenabian, lihat II-C, prinsip 9, cat. 228-236, dan Pengantar, V-A dan VI-B.

Istilah yang diterjemahkan sebagai "Hukum" (*al-syari'ah*) dan "Agama" (*al-millah*) di sini mempunyai konotasi politik partikular bagi para filosof Islam, yang merujuk pada "komunitas" (*al-milal*) sosiokultural dan politik spesifik yang di dalamnya semua manusia hidup, dan pada prinsip-prinsip konstitutif utama dari komunitas-komunitas tersebut (*syara'*, atau nomoi), hanya sebuah

fragmen yang biasanya dikodifikasikan pada level "hukum-hukum" formal. Kualifikasi Shadra bagi Hukum ini sebagai "ilahi" dan komunitas religius ini sebagai "yang benar-benar tauhid" (hanif, julukan yang sama yang diaplikasikan pada Ibrahim di bawah), juga penekanannya pada "kehendak-kehendak" Hukum dan "realitas" (*al-haqaiq*: rujuk cat. 304 dan Bagian I prinsip 6-11) dari Agama yang benar, semua menunjuk pada tensi yang berlangsung antara situasi historis yang ada dengan perspektif yang disarankan oleh tulisan-tulisannya (rujuk Pengantar, II, III-A dan B dan VI-B).

[304]Di sini Shadra menggunakan sepasang istilah retorika tradisional, *haqiqi* (true, real) dan *majazi* ("metaforis" atau makna yang diperluas), dalam suatu cara yang mendasari ontologi Platonisnya yang tertentu dan, secara lebih khusus, pemahamannya atas "Realitas" noetik (*haqiqah*) semua nabi dan imam. Pemakaian ini juga umum dalam tulisan-tulisan Sufi, khususnya sebagaimana yang diterapkan pada "kebenaran", Cinta Ilahi (*'isyq*, yang berhubungan dengan makna universal rahmat, "Kasih Sayang" dalam karya ini) dan manifestasi "metaforisnya" dalam pengalaman manusia. "Agama" di sini kembali diterjemahkan dari millah, komunitas religiopolitik: rujuk cat. 303 di atas.

[305]Ini bagian dari suatu sabda Ilahi terkenal (hadits Qudsi) yang diberikan dalam Wensinck, Concordance, II, 48 dan Furuzanfar, Ahadits-I Matsnawi, hal 93-94: "Tuhan —Maha Suci Ia— berkata: 'Saya sudah persiapkan bagi para hambaKu yang melakukan amal baik apa yang mata belum pernah lihat, telinga yang belum pernah dengar dan apa yang belum pernah terjadi pada manusia mortal [basyar]'". Rujuk kutipan yang hampir identik dalam I Corinthians 2:9, juga dikutip oleh para penulis Sufi, dan referensi yang lebih jauh dalam W. Graham, Divine Word, hal. 117-119.

Dalam kalimat ini istilah Quran "Tanda-tanda" (*ayat*, rujuk pemakaian yang berkaitan dalam judul dari Bagian I) merujuk pada semua fenomena yang dipersepsi dalam hubungannya dengan sumber Ilahi noetiknya, yaitu, sebagai teofani (*tajaliyat*). "Ketakterbatasan " atau "Kemahakuasaan" (*al-jabarut*) adalah istilah umum dalam Ibnu Arabi dan madzhabnya bagi domain Wujud noetik (karena itu ekivalen dengan "Kerajaan yang lebih tinggi", *al-malakut al-a'la*, pada cat. 302 di atas), sedangkan dalam kasus ini "Kerajaan" malakuti (*al-malakut*) merujuk pada domain psikis manifestasi yang lebih sempit (yaitu, "Kerajaan yang lebih rendah").

[306]"Khalayak ramai" dalam seksi terakhir ini, terjemahan dari *al-jumhur*, secara kasar ekivalen dengan makna filosofis bahasa Yunani *hoi polloi*. Ada permainan kata yang tak dapat diterjemahkan di sini antara makna umum *manzil* sebagai "rumah" atau "tempat istirahat" dengan rujukan Sufi pada "ting-

katan" batin dari "para pejalan" (*al-musafir*, yang bersesuaian dengan salik dalam Prolog, cat. 7) pada Jalur spiritual (*al-tariqah*). Masih aspek yang lain dari perjalanan imaji ini, yang dikembangkan kemudian dalam seksi ini (rujuk cat. 313), adalah analogi dari "perjalanan" spiritual menuju ritual haji, yang Shadra sendiri diberitakan telah melaksanakannya tujuh kali.

[307]Untuk hadits yang terkenal ini, lihat Furuzanfar, *al-Hadits-I Matsnawi*, hal. 35. "Murid yang dekat" di sini terjemahan dari istilah kunci *auliya* (tunggal *wali*: rujuk Prolog, cat. 4, 6); untuk beberapa ambiguitas akan maknanya. Lihat cat. 276 dan Pengantar, III-A dan IV-B.

Indikasi Shadra dalam paragraf identitas ini, dalam konteks ini, dari "bukti" (*al-burhan*: digunakan di sembarang tempat dalam makna filosofis tradisional akan demonstrasi logika formal) dan realisasi aktual transendensi sangatlah berarti; rujuk diskusi yang berkaitan dalam Pengantar, II dan V-A. Untuk makna yang lebih teknis dari ungkapan "pengetahuan batin yang sebenarnya", "ketersingkapan", "visi batin", "Kalbu", "Iman yang sesungguhnya", dan "Cahaya" sebagai referensi pada aspek-aspek kesadaran tercerahkan ini akan realitas Wujud noetik, lihat banyak ilustrasi di atas.

[308]Jumhur al-falasifa: rujukan adalah pada pemisahan umum dari Shadra antara Iluminasionis atau "hakim" Platonik (*hukama*) dengan "*urafa*", yang kebijaksanaannya didasarkan pada pengalaman tercerahkan yang sama seperti perspektif dari para nabi (misal, pada II-A, prinsip 9 dan 11, cat. 105; dan pada cat. 300 di atas), dan karakteristik "kebijaksanaan formal" yang lebih umum dari tradisi Peripatetik Ibnu Sina yang secara luas diajarkan dalam madrasah-madrasah pada waktu itu. Lihat diskusi dari pemisahan ini dalam Pengantar III-B dan C.

Pembelaan yang menyiratkan kemarahan dari Shadra atas metoda-metoda dan kehendak para filosof Ibnu Sina disini — terhadap banyak bentuk teologis dan praktek kesufian irasional yang memperlakukan filsafat setiap saat — adalah satu ciri karakteristik tulisan-tulisannya. Dia juga sangat hati-hati menekankan bahwa kritik-kritiknya terhadap posisi tertentu Ibnu Sina (misal, pada II-A prinsip 1 di atas) harus meluncur dengan ketidakkompletan esensial tertentu dalam premis-premis percobaannya dan perhatian-perhatian utamanya, tapi tidak sama sekali dengan universalitas yang dimaksud dari persepsinya dan metoda-metoda rasionalnya.

[309]"Kemuridan dan Kesucian" di sini terjemahan dari *al-walaya*: untuk keambiguitasan istilah kunci ini, yang merujuk suatu saat pada "para imam" (pada umur berapapun) dan pada semua yang benar-benar "Dekat dengan Allah", lihat cat. 6 dan 376 dan referensi lainnya di atas. Untuk rujukan yang tak langsung pada "Misykat kenabian" , lihat cat. 6, 74, 105 dan sebagainya:

untuk istilah Sufi "rahasia" (*sirr*), rujuk cat. 80-81. Juga, semua istilah teknis ini, sebagai imaji sentral "Cahaya" menjadi jelas, merujuk pada dimensi noetik Wujud yang direalisasikan oleh "para *'arifin*".

[310]Kebanyakan istilah-istilah dalam paragraf ini diambil dari perbendaharaan kata teknis Sufisme. Seperti istilah *ajrid* ("pelepasan" dan "pemurnian" batin), *qalb* ("hati", atau lokus Diri noetik manusia), *sirr* ("rahasia" atau "diri yang paling dalam"), dan *niyat* ("kehendak batin") telah digunakan dalam banyak bab terdahulu. "Perlakuan spiritual" (*khalwat*) merujuk pada satu dari praktek-praktek Sufi yang lebih umum, juga mempunyai makna yang luas dari ketidakterikatan batin pada dunia.

[311]"Hati yang paling dalam" di sini terjemahan dari *lubb* (jamak al-bab) yang dalam kasus ini dekat maknanya dengan istilah *sirr* dan *qalb* yang lebih umum (rujuk cat. 309 dan banyak tempat lainnya di atas); semua ungkapan ini merujuk pada dimensi noetik wujud manusia yang sama, Diri yang transenden atau Intelek. Quran beberapa kali merujuk pada pandangan batin spesial dari ulul-albab. "mereka yang mempunyai lubb", dalam konteks para Sufi merujuk pada "para arif" yang tercerahkan —dan pengikut Syiah kepada para Imam— yang sadar akan makna batin ketersingkapan. (Rujuk ungkapan Quran yang berhubungan dengan erat, "mereka yang pengetahuannya sangat mendalam", pada I, prinsip 5 dan II-C, prinsip 4, cat. 184).

[312]Hadits ini sudah didiskusikan pada II-C prinsip 2 (cat. 172).

[313]Al-ma'ad: kekompleksan filosofis dari ungkapan ini menjadi sangat jelas sekarang; rujuk Pengantar VI. Banyak referensi pada perdagangan dan barang-barang dalam seksi ini, sebagai bagian dari perjalanan haji imajiner, merujuk pada praktek umum pada Haji yang membeli dan melakukan barter barang-barang dari dataran yang lebih jauh untuk menolong membiayai ongkos perjalanan jauh mereka menuju Mekkah.

[314]Dalam tradisi ini, khususnya populer di antara para Sufi, kata yang diterjemahkan di sini sebagai "refleksi" (*tafakkur*) adalah umum dipahami sebagai ekivalen dengan istilah Qurani "rekoleksi" (*tadzakkur*), dipahami keduanya secara luas, dalam pengertian mengingatkan kembali pada keadaan wujud primordial manusia, dan sebagai suatu rujukan yang lebih spesifik pada praktek kontemplatif dzikr yang dikenal secara luas, penyebutan berulang nama Ilahi atau formula meditatif lainnya; rujuk cat. 248 di atas. Kalimat berikut ini merupakan yang terakhir dari banyak rujukan tak langsung dalam karya ini pada hadits terkenal menyangkut Imam Ali sebagai "Pintu" menuju pengetahuan batin Rasulullah, yang dikutip pada cat. 277 di atas.

[315]Untuk pemahaman Shadra atas "iman" sebagai kondisi yang teralisasikan akan transendensi, lihat II-C prinsip 9 (cat. 228-236) dan banyak referensi

lainnya di atas. Implikasi praktis dari keadaan wujud, atau "kebaikan sesungguhnya" (*al-birr*), juga secara jelas diindikasikan dalam pengingat ayat ini, yang Shadra rujuk secara tak langsung dan secara eksplisit di sini dengan menyebutkan *al-ayat*... ("dan seterusnya sampai akhir ayat"): ...dan malaikat-malaikat dan Kitab dan para Nabi; dan mereka yang memberikan hartanya, untuk kecintaan padaNYa, kepada mereka yang dekat denganNya, anak yatim, orang miskin, para musafir, mereka yang meminta, dan dalam memerdekakan hamba sahaya; yang mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka yang memenuhi janjinya ketika mereka berjanji; yang shabar dalam penderitaan dan kesengsaraan dan saat mendapat musibah; mereka itulah orang-orang yang tulus dan mereka itulah orang-orang yang takut kepada Allah.

[316]"Ulama yang terpelajar dalam kejahatan" terjemahan dari ungkapan bahasa Arab *'ulama al-su'*. Istilah ulama biasanya merujuk secara khusus pada kelompok terpelajar religius yang dilatih dalam detail-detail Hukum untuk kepentingan umat dan tradisi religius (dan pilihan sains dan ilmu teoritis, seperti kalam): rujuk referensi Shadra sebelumnya (yang dimulai dengan Prolog, cat. 5) pada posisi problematis dari *'ilm* dan *ma'rifat* ("pengetahuan terdalam" yang segera); masalah tersebut berhubungan dengan hampir semua bab dalam Pengantar. Kaitan Shadra pada group ini dengan para *fuqaha* tertentu adalah suatu konfirmasi lebih jauh dari makna umum ini. Secara tradisional, ini adalah kelompok Syiah yang, sekurang-kurangnya dalam mayoritas dari perwakilan-perwakilannya yang kurang canggih, sangat kuat menyerang baik filosofi maupun Sufisme dan telah memberikan argumen bagi pemisahan penyingkapan kerasulan dengan pemahaman filosofis — bentuk dari kelakuan yang sudah Shadra kecam pada cat. 308 di atas. Untuk latar belakang sejarah yang lebih terkini dari kerancuan ini, lihat Pengantar, semua Bab III (khususnya seksi A dan F).

[317]"Setan" yang disebutkan di sini dan dalam Prolog (pada cat. 8) akan dipahami dalam penjelasan Shadra mengenai karakteristik jiwa "Setan" (pada II-A prinsip 10) pada mereka yang didominasi oleh "kebodohan yang tersusun" (*jahl murakkab*: rujuk juga cat. 206) atas "dua keadaan kebodohan" — yaitu, kemurtadan dari sifat alami noetik manusia, yang terdapat dalam kegagalan mengenal relativitas utama (dasar) dan Landasan sebenarnya dari semua bentuk kepercayaan. "Kebodohan", dalam pengertian ini, tidak niscaya merupakan kepercayaan yang salah (semenjak hal itu secara kebetulan berhubungan dengan "obyek-obyek" pengetahuan populer), tapi lebih merupakan kondisi batin "pendapat" (*I'tikad:* doxa) yang tak teruji sebagai suatu keadaan wujud yang dikarakterisasikan oleh ilusi fundamental "keterikatan" (pada suatu tubuh partikular) dan"pemisahan" dari semua wujud lainnya. Sebaliknya secara

kontras, "keyakinan" (*al-yaqin*) dari seorang arif (bukan *'alim*) merujuk pada suatu kondisi keterbukaan batin pada pemenuhan wujud yang mungkin dimanifestasikan dalam ketololan yang jelas atau "kebodohan": paralel dengan paradoks dari Socrates tentang "kebijaksanaan" secara mendalam yang sangat cocok. Karena itu godaan untuk mengaitkan julukan ini pada suatu kelompok historis yang partikular dalam zaman Shadra —meskipun hal itu bagian yang tak meragukan dari tujuannya (rujuk cat. 316)— seharusnya tidak diperkenankan untuk menghalangi dimensi yang lebih universal dari maknanya.